الأخلاق والسياسة

فى

الفكر الإسلامى والليبرالى والماركسى

د. محمد ممدوح على محمد العربى

الأخلاق والسياسة
فى
الفكر الإسلامى والليبرالى والماركسى

تأليف
د. محمد ممدوح على محمد العربى



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٩٣

الاخراج الفنى : سهير معطى

الغلاف : سميرة المرصفى

الإهــــداء

★ الى والدى اعترافا بفيض فضلهما العظيم .

★ الى أساتذتى الأجلاء الذين ساهموا فى تكوينى المعرفى منذ خطت يداى أول حرف .. حتى الآن ... فعشقت القلم وما يسطرون .

★ الى زوجتى ... قيثارة الأمل وأنشودة حياتى ...

★ أقدم اليهم جميعا هذا البحث .



تصـــدير

الأستاذ الدكتور محمد على ابو ريان
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بآداب الاسكندرية
وعميد آداب بيروت سابقا ــ ومدير مركز
التراث القومى والمخطوطات بجامعة الاسكندرية

مما لا شــك فيه أن هذا البحث الذى اختار عنوانــا له : « الأسس الأخلاقية للفكر السياسى المعاصر بين الاتجاهـات الاسلاميـة والليبراليـة والماركسية » هو موضوع دقيق اذ أن ارتبــاط الأخلاق بالســياسة يمثل خيطا رفيعا لا يمكن الكشف عنه بسهولــة خصوصــا فى غمار العلاقــات الدولية التى تزدحم بالتــآمر السياسى والغدر بمقــدرات الشعوب ونهب خيراتها .. الأمــر الذى لا ينكشف الا بعــد اعلان الوثائق السرية من وزارت الخارجية المعنية ، ، وهذا يحتاج الى زمان طويل أقله نصف قرن .

لهذا لجأ البــاحث ــ الدكتور ممدوح العربى ــ الى أرض الوقائــع أو التجارب السياسية من خلال التاريخ تكون له كوسائل للبحث الميدانى فضلا عن العلوم الانسانية الأخرى ليكون موضوع بحثه منصبا على الفترة المعاصرة ليجلى الغموض الذى يكتنف الفعــل الســياسى فى مدى ارتباطه بالأخلاق بين الاستراتيجية والتكتيك مشيرا الى ما يعانيه هذا العصر من

تدهور أخلاقى وانتكاس للقيم ... انسحب على سائر الأنشطة والمرافق اليومية ومن بينها خاصة الممارسات السياسية مما ألزمه أن يلقى الضوء الكاشف على مسار التجربة والقيم الخلفية فى ظل نظم سياسية معاصرة ثلاثة ـ الاسلامية ، الليبرالية ـ الماركسية ـ حتى يتضح مدى خضوع الفعل السياسى لمبادىء وقيم الأخلاق فى هذه النظم السياسية الثلاثة المعاصرة ، وليحدد أى النظم من بينها تكون الأخلاق فيه والقيم أكثر ارتباطا بالعمل السياسى من النظم الأخرى .

وينقسم البحث الى قسمين :

القسم الأول :

بين السياسة والأخلاق دراسة تاريخية تطورية ويشمل على مقدمة عامة وفصلين .

واشتملت المقدمة العامة على التعريف بمصطلحى السياسة والأخلاق وبمدى ارتباط الأخلاق بالسياسة وكذلك ارتباط الممارسات السياسية بالقيم الأخلاقية والتمييز بين المستوى الأخلاقى والمستوى المنطقى فيما يختص بالممارسات والحركة السياسية الداخلية والدولية .

وقد انتقل الباحث من هذه المقدمة الى الفصل الأول لدراسة تطور الفكر السياسى الغربى ومدى صلته بالأخلاق دراسة تاريخية تطورية ، بينما الفصل الثانى فقد خصصه للكلام عن التطور التاريخى للفكر الاسلامى من الناحية السياسية والأخلاقية .

أما القسم الثانى :

عن الصلة بين السياسة والأخلاق وهى دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية ويشمل هذا القسم على ثلاثة فصول ، يعالج فيها الموضوعات التالية :

ـ الفكر السياسى الاسلامى والأخلاق .

ـ الفكر السياسى الليبرالى والأخلاق .

ـ الفكر السياسى الماركسى والأخلاق .

واخيرا خاتمــة البحث وهى دراسة مقارنة لمدى ارتبــاط السياسة بالأخــلاق على وجه عام ولا سيما فى النظم السياسية الثلاثة الاســلامية والليبرالية والماركسية ٠

وقد اتضح للباحث ان الارتباط بين الأخلاق والسياسة يوجــد فى النظم نظريا دون الممارسة السياسية مستخلصا هاتين الملاحظتين :

١ ــ انه يزداد الانفصام بين النظرية والتطبيق بقدر قوة أو ضعف السلطة السياسية المتصـــدرة فى هذه النظم الثلاثة ، ويبــدو واضحــا هذا الانفصام فى النظامين الليبرالى والماركسى ٠

٢ ــ أما الانفصام فى النظام الاسلامى فانه يحدث فى الخفاء ، أى أن ثمة انفصامــا بين النظام السياسى فى الاسلام والممارسة السياسية فى بعض العصور ما عدا العصر النبوى الشريف وعهد الخلفاء الراشدين حيث يوجد التطابق فيها تماما فى الظــاهر والبــاطن أى بين النظام والممارسة من الناحية الاخلاقية ٠

ومن هنا جاء استعلاء النظر الاسلامية على ما عداها فى هذا المجال ٠

وقد أحسن البــاحث فى اعطاء هذه الصورة المجلوة لمــدى ارتبــاط السياسة بالأخلاق فى النظم الثلاثة الاسلامية والليبرالية والماركسية لتكون نبراسا لكل من يستهدف الخير لأمته لأن الأمم الأخلاق ما بقيت ٠٠٠٠

وفقنا الله لخدمة رسالة العلم

والله الموفق سواء السبيل ،

أ ٠ د ٠ محمد على أبو ريان

مدير مركز التراث القومى والمخطوطات

بجامعة الاسكندرية



مقدمة

حمدا لله تعالى وشكرا على نعمائه ، نسأله المغفرة والعافية والهداية والعون والرشاد فى الدنيا والآخرة ، فانه نعم المولى ونعم النصير .

وصلاة وسلاما على سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المبعوث رحمة للعالمين ، هاديا ومبشرا ونذيرا ، وداعيا الى طلب العلم من المهد الى اللحد ، ومخبرا عن ربه العزيز الحكيم : « وقل رب زدنى علما » لتكون هذه الآية الكريمة ، وهذا الحديث الشريف نبراسين ، لكى نهتدى وننهل من بحار المعرفة ، فتزداد معارفنا بالسعى والجد ، متوجة بالمدد الالهى الذى ينير لنا سبل العالم ، والذى يبدد لنا دياجير الجهل فى درب الحيـاة حتى يرث الله الأرض ومن عليهـا ، سبحـانك ربى لا علم لنـا الا ما علمتنا أنك أنت العليم الحكيم .

هذا البحث « الأسس الأخلاقيـة للفكر السياسى المعـاصر بـين الاتجاهات الاسلامية والليبرالية والماركسية » هو رسالتى للدكتوراه فى فلسفة السياسة التى اجيزت بمرتبة الشرف الأولى من كلية الآدب بجامعة الاسكندرية فى ١٩٨٥/٤/٢٧ ، والذى يسعدنى تقديمها اليوم هذا الكتاب تحت عنوان :

« الأخلاق والسياسة فى الفكر الاسلامى والليبرالى والماركسى »

ولا يسعنى فى هذا المقام الا أن اسجل بالشكر والعرفـان لكل من أسهم فى اخراج هذا البحث ، وبخاصة الأستاذ الدكتور محمد سمير سرحان رئيس الهيئة العامة للكتاب الذى أتاح لهذا البحث أن يرى النور ليـكلل جهدى بالتقدير ... وهذا التقدير هو فى حقيقة الأمر لأصحاب الفضل أساتذتى : الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان مدير مركز التراث القومى والمخطوطات بجامعة الاسكندرية ، والأستاذ الدكتور محمد فتحى الشنيطى نائب جامعة الزقازيق والأستاذ الدكتور على عبد المعطى محمد رئيس قسم الفلسفة بآداب الاسكندرية .

ولعـل هذا البحث يكون مقدمـة لابحاث قادمة تكتمل فيها بعض النقاط التى قد قصرت فى ايرادها أو لم أعطها حقها من البحث والتمحيص .

ويشفع لى هذا القصور ، هو أننى بدأت محالا الوصول بهذا البحث نحو الكمال ، واضعا فى اعتبارى أنه ما هو الا لبنة فى بناء يلتمس اضافة لبنات جديدة من باحثين آخرين يسيرون فى هذا الدرب حتى نصل معا الى ذراه .

والله ولى التوفيق ..

الاسكندرية فى ١٩٩١/١٠/١٥

د . محمد ممدوح العربى

مقدمة وخطة البحث :

نعيش فى عصر تموج فيه التيارات السياسية المختلفة ، وما يتبعها من نزعات أخلاقية أو لا أخلاقية ، حتى أصبح عصرنا يتسم بعصر القلق والحروب الصغيرة المحدودة الى جانب صراع الايديولوجيات ، فى الغرب والشرق سواء بسواء •

ومنذ عرف الانسان أن له تاريخا ، عرف أيضا أنظمة حكم مختلفة ومتنوعة ـ عبر هذه القرون الطويلة سواء كانت قبل الميلاد أو بعده ـ تخللتها حروب دامية ، جعلت الذهن البشرى يتفتق عن حلول ليدعم الاستقرار والسلام فى أنحاء المعمورة ، وتبعا لذلك ظهرت الفلسفات التى تدعو الى أفضل النظم من خلال التربية والأخلاق السليمة التى فطر الله الانسان عليها •

ولكن رغم هذا الكم الهائل من الفكر السياسى الذى انحدر الينا عبر تاريخ البشرية الطويل ولا سيما منذ العصر اليونانى وكذلك الخبرات السياسية ، وسيطرة النظم المختلفة على مصائر الشعوب فى مختلف العصور والأزمنة ، فان الانسان بوصفه كائنا متمردا بفطرته على ما يحدد حريته المستندة الى الغرائز ، لا يزال سائرا فى غيه وجبروته يريد السيطرة وفرض قوته على الضعيف ••

ومن ثم فان الفكر الانسانى لم يفلح فى ايقاف المذابح الدامية والمأساوية فى كل مكان ، وفى أى زمان ، كما نرى بالتالى عجز هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن وقبلهما عصبة الأمم فى ايجاد صيغة ملائمة ليعيش انسان العصر فى هدوء بال وحياة ترفل بالسعادة والطمأنينة ، مما وضح

معه للعيان أن الفكر الانسانى فى جانبه السياسى قد لا يتسم بالأخلاقية على وجه العموم ، مما يجعلنا نضع هذه النظم فى محك اختبار أخلاقى ، ومن ثم فان هذه المقولة تحتاج الى وقفة متأنية لمعرفة مدى صدقها ، الذى من خلال تطور النظم السياسية كيف أمكن لبعضها فى مختلف الاتجاهات السياسية سواء منها الوضعية أو الدينية ، أن يصمد فى مواجهة عربدة السلطة السياسية وانحرافها وأهدارها للقيم الأخلاقية ، ومن ثم يصبح النظام السياسى آنئذ مطابقا ومتمشيا مع القيم الأخلاقية .

لهذا جاء بحثى ليكشف عن هذه النقط المضيئة فى تجربة الانسان السياسية عبر التاريخ من حيث أن هذه المواقف الوضاءة هى التى تلتقى فيها السياسة مع الأخلاق انما تعتبر أقرب الى الندرة منها الى العموم ، ومن ثم ظهرت أسباب ودواع هذه الدراسة التى اخترت لها عنوانا :

« الأسس الأخلاقية للفكر السياسى المعاصر
بين الاتجاهات الاسلامية والليبرالية والماركسية »

وقد وضعت خطة للبحث ومنهجه فى قسمين تشمل مقدمة عامة وخمسة فصول ، وخاتمة للبحث .

أولا – القسم الأول بعنوان :

بين السياسة والأخلاق
(دراسة تاريخية تطورية)

ويشمل هذا القسم على :

مقدمة عامة تتناول التعريف بمصطلحى الأخلاق والسياسة ومدى ارتباط السياسة بالأخلاق وكذلك مدى ارتباط الممارسات السياسية بالقيم الأخلاقية ، وبمعنى آخر هل يمكن أن ترتبط السياسة بالأخلاق كما ترتبط بالمنطق وذلك فى مجال الحركة السياسية الداخلية ، وفى العلاقات الدولية .

أما الفصل الأول – وعنوانه « تطور الفكر السياسى الغربى ومدى صلته بالأخلاق » فتناولت بالدراسة فى هذا الموضوع فترتين ، الأولى منذ بدايات العصر القديم حتى مطالع العصر الحديث ، حيث عرضت لسقراط

وأفلاطون وأرسطو فى العصر القديم ، ثم اعقبته بالعصر الوسيط وتحدثت فيه عن القديس أوغسطين وتوما الاكويني ودانتي ، وبعده جاء عصر النهضة حيث نجد ميكيافللي ومارتن لوثر وبودان ، وأخيرا العصر الحديث واقتصرت فيه الحديث على هوبز ولوك وروسو .

أما الفترة الثانية عن فترة المعاصرة ، فتناولت فيها هيجل وأثره فى السياسة والأخلاق ، ليأتي بعده كروتشي وموقفه السياسي والأخلاقي وأخيرا تكلمت عن راسل ودعوته للحكومة العالمية التى تحقق السلام الذى ينشده ، لينتهى الفصل بالتعقيب .

أما الفصل الثانى من القسم الأول فكان بعنوان :

« تطور الفكر الاسلامى السياسى ومدى صلته بالأخلاق » وقد تناولت فيه الأصول السياسية والأخلاقية فى العصر النبوى ، ثم عرضت للفكر الإسلامى السياسى والأخلاقى بعد عصر النبوة مبينا حركة الفكر السياسى والأخلاقى ثم رواه الأوائل أمثال الكندى والفارابى وابن مسكويه والماوردى والغزالى وابن تيميه ، ثم انهيت الفصل بالرواد المعاصرين أمثال محمد عبد الوهاب ومحمد عبده ومحمد اقبال وعلى عبد الرازق ، وأبو الأعلى المودودى ، وخالد محمد خالد . مختتما الفصل بالتعقيب .

ثانيا ـ القسم الثانى وعنوانه :

« بين السياسة والأخلاق »

(دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية)

ويتضمن القسم الثانى ثلاثة فصول هى الثالث والرابع والخامس .

والفصل الثالث بعنوان :

« الفكر الاسلامى السياسى والأخلاق »

ويشمل على تمهيد ليتناول بعد ذلك السياسة فى الاسلام ، ثم الأخلاق فى الاسلام ، ثم تطور التنظيمات السياسية ومدى ارتباطها بالأخلاق فى الاسلام ليتبعها بعد ذلك مناقشة عن القيم الأخلاقية فى الفكر السياسى الاسلامى ثم التعقيب .

أما الفصل الرابع فكان عنوانه :

« الفكر الليبرالى السياسى والأخلاق »

ويحتوى هذا الفصل بعد التمهيد على مفهوم الليبرالية وتطورها ثم التطبيق الليبرالى داخل الدولة وارتباطه بالأخلاق من خلال الممارسة السياسية ثم ارتباط السياسة بالأخلاق والاقتصاد ، كما يشمل هذا الفصل على الوجه الليبرالى فى العلاقات الدولية ، ثم مناقشة الحركة الليبرالية السياسية على ضوء مبادىء الأخلاق ، ليختتم الفصل بالتعقيب ٠

أما الفصل الخامس وعنوانه :

« الفكر الماركسى السياسى والأخلاق »

ويشمل على تمهيد ثم يعرض البناء الماركسى وأصوله الفلسفية من مادية جدلية وتاريخيبة ، ثم عرجت على تطور الفكر الماركسى متناولا الماركسية اللينينية ، والمذاهب الاشتراكية ، وبعد ذلك تكلمت عن مدى اخلاقية النظام الماركسى ، مختتما الفصل بالتعقيب ٠

ثم جاءت خاتمة البحث لأعرض فيها دراسة مقارنة لمدى ارتباط السياسة بالأخلاق بصفة عامة ولا سيما فى النظم الثلاثة الاسلامية والليبرالية والماركسية ، وقد اتضح لى كمحصلة للبحث أن الارتباط بين الأخلاق والسياسة يوجد فى النظم نظريا وأهمها النظام الاسلامى أما تطبيقات هذه النظم أى ما يسمى بالممارسة السياسية فهى على وجه العموم تشكل نوعا من المقارنة بالنسبة للنظم النظرية وتطبيقاتها سواء فى الاسلام أو الليبرالية أو الماركسية وانتهيت الى التأكيد على ضعف الاتجاه الأخلاقى فى النظامين الليبرالى والماركسى بصفة عامة ، واستعلاء النظرة الاسلامية على ما عداها فى هذا المجال ٠

أما بالنسبة للمنهج ، فقد استخدمت منهجا تاريخيا موضوعيا يعتمد أولا على التحليل لاستجلاء المعانى ومراميها لهذه النظم المختلفة ، ثم استخدام اسلوب التركيب لاعطاء صورة متكاملة لكل نظام على حدة من خلال الممارسة والتطبيق ومدى صلته بالأخلاق ، وأخيرا كان على فى نهاية البحث أن ألجأ الى أسلوب المقارنة لكى أوضح أوجه التشابه والأختلاف بين هذه النظم الثلاثة ٠

وبذلك يأخذ المنهج فى اجمـــاله طابع المقارنة التاريخية القائمة فى ثناياها على التحليل والتركيب الموضوعى .

ولعل يكون هذا البحث مقدمـــة لابحاثقادمـــة تستكمـــل فيها بعض النقاط التى قصرت فى ايرادها فى هذا البحث أو التى لم أعطها حقها من البحث والتمحيص .

ويشفع لى هذا القصور ، هو أننى بدأت هذا البحث محاولا الوصول به نحو الكمال ، واضعا فى اعتبارى أن هذا البحث ما هو الا لبنة فى بناء يلتمس اضافة لبنات جديـدة من باحثين آخرين يسيرون على هذا الدرب حتى تصل معا الى ذراه .

والله ولى التوفيق ، ، ،

د . محمد ممدوح على محمد العربى

القسم الأول

بين السياسة والأخلاق

(دراسة تاريخية تطورية)

القسم الأول

بين السياسة والأخلاق

(دراسة تاريخية تطورية)

مقدمة عامـة :

* التعريف بمصطلحى الأخلاق والسياسة .
* مدى ارتباط السياسة بالأخلاق .
* مدى ارتباط الممارسة السياسية بالقيم الأخلاقية .

الفصـل الأول

تطور الفكر السياسى الغربى ومدى صلته بالأخلاق

الفصـل الثانى

تطور الفكر السياسى الاسلامى ومدى صلته بالأخلاق

القسم الأول

بين السياسة والأخلاق

(دراسة تاريخية تطورية)

مقدمة عامة :

ليس هناك شك فى أن بحثنا عن الأسس الأخلاقية فى الفكر السياسى المعاصر بين الاتجاهات الاسلامية والليبرالية والماركسية ، لا يحول بيننا وبين الاشارة ــ بايجاز ــ الى عصور الفكر الانسانى ومدى ارتباط عنصر السياسة بالقيم الأخلاقية خلال هذه الفترة ، قبل أن نخوض فى دراسة الفترة المعاصرة التى تعد ــ أساساً ــ مناط هذا البحث .

ولكى تتضح لنا المعانى التى تقوم عليها الأسس والمحاور الرئيسية لهذه الرسالة ، ينبغى أن نعرف كلا من **مصطلحى الأخلاق والسياسة** تعريفا جامعا ان أمكن ، حتى يسير هذا البحث وفق منهج علمى سليم .

١ ــ الأخلاق : Morals

ما الذى نقصده حينما نتكلم عن الأخلاق ؟ اننا نعنى الدستور الذى ينطوى على قواعد السلوك الذى يستند فى تقييمه الى الخير والشر فالحكم الأخلاقى اذن هو حكم على سلوك الفرد أو الجماعة ــ مادامت هناك أخلاق اجتماعية على حسب ما يرى علماء الاجتماع ــ على مستوى الخير والشر ، كما أن الحكم الجمالى انما يستند الى قيمتين هما : الجمال والقبح .

وعلى هذا الأساس نجد أنه بينما تكون أحكام الصدق والكذب التى تنشد الحقيقة تقريرية ، تكون أحكام الأخلاق والجمال قيمية أى معيارية ومن ثم فان الأخلاق هى التى تستند فى أصلها الى قيم للسلوك الفردى أو الاجتماعى . وقد اختلف الأخلاقيون فى المصدر الذى تصدر عنه أحكامنا الأخلاقية ، فأصحاب الأخلاق الدينية يرون أن الاله هو مصدر الالزام الخلقى ، وأن فكرة الواجب انما تنبعث عن قانون وضعه الله تعالى فى

تشريعية منذ الأزل ، فأمر الله تعالى بألا نقتل أو نسرق أو نكذب أو نزنى . انما يعتبر الزاما أخلاقيا لنا فى نفس الوقت الذى يعد فيه الزاما دينيا ، وهنا نجد أن الأخلاق تتطابق مع الدين وأن الفعل الخلقى هو فى صميمه فعل دينى .

وقد تصدر الأخلاق عن الضمير أو الحاسة الخلقية أو الوعى العام أو العقل أو الغريزة ... الخ . وفى كل هذه الحالات نجد أن السلوك الأخلاقى انما يسترشد بالمصدر الذى نبعت منه الأخلاق .

أما الأخلاق عند المدرسة الاجتماعية ، فاننا نجد أن السلوك الأخلاقى سواء كان فرديا أو جماعيا ، يسترشد بقيم المجتمع وقوانينه ، فالشيوعية مثلا عند الماركسية تعد عملا أخلاقيا ، بينما نجد أن القائلين باحترام الأسرة كخلية أولى فى المجتمع يرون عكس هذا ، اذ يعتبرون أن الاتصال الجنسى فى هذه الحالة يعد عملا غير مشروع أى اعتداء يوصم بلا أخلاقية .

وثمة موضوع هام يدخل فى اطار تحديدنا لمجال انتشار المفاهيم الأخلاقية والسلوك الأخلاقى على وجه العموم وهو موقف المدرسة الاجتماعية والوضعية من الوقائع والسلوك الأخـلاقى ، لذلك لأننـا حينما نتكلم عن الأخلاق انما نقصد الاشارة الى علم معيارى تكون له نماذج ومثل يسترشد به السلوك الانسانى عند الأفراد والجماعات ، ونقول نحن ينبغى لنا أن نتأسى بهذا المثال أو بهذا النموذج فى سلوكنا ، ولما كان تمسك الأخلاقيين بهذه النظرة المثالية انما يبعـدهم عن مسيرة العلم ، انما يبحث عمـا هو قائم وليس عمـا ينبغى أن يكون ، لهذا فان أصحاب الوضعية المنطقيـة يتلقفون الأفكار الأخلاقية ويعرضون لها بأسلوب عرض الوقائع والأشياء ، ويبـذلون الجهـد فى تعريتها من اللون القيمى أو المثـال عنها ، بهذا فهم يتكلمون عن وقائع أخلاقية ، مثلها مثل الأشياء الجامدة ، ويكون كل همهم هو اثبات هذه الوقائع واحصائها واعتبارها وقائع تحتمل الصدق والكذب، بحيث لا تصلح أن تكون مقياسا لما ينبغى أن يكون عليه سلوك الانسان . وهكذا نشأ علم الوقائع الأخلاقية ، وهذا العلم يبعد تماما عن الفلسفـة الأخلاقية التى نحن بصددها اذ لا يمكن للأخلاق أن تكون مفلسفة .

ومن ثم فان لدينا قسمين كبيرين للدراسات الأخلاقية هما : القسم الأول فهو دراسة الفلسفة الأخلاقية ، ويدخل بحثنا فى نطاقه ويسترشد بمناهجه ، أما القسم الثانى من الأخلاق فهو ما يسمى بعلم الأخلاق الذى ينطوى على مباحث مشروعة .

والفلسفة الأخلاقية Moral Philosophy هى الدراسة التى تهتم بوضع قوانين السلوك الانسانى بما هو كذلك فى صورة مبادىء عامة ثابتة وموضوعية كلية ، وأيضا تكون قبلية وفطرية ، وهذا هو التصور التقليدى لوظيفة الفلسفة الأخلاقية التى يمثلها المثاليون فى الحدسيين والعقليين عامة ٠

وقد كان طبيعيا أن يرفض أصحاب الفلسفة التجريبية والوضعية بمختلف نزعاتهم هذا التصور التقليدى لوظيفة الفلسفة الخلقية لأنهم رفضوا القول بفطرية المبادىء الأخلاقية ، ومن ثم أنكروا عموميتها وموضوعيتها وردوا المبادىء الأخلاقية الى التجربة ، فأصبح الخير عندهم مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس متأثرين بمصالحهم المرتبطة بزمانها ومكانها ، المقيدة بظروفها وأحوالها ، وبذلك أصبحت القيم الأخلاقية ذاتية نسبية وليست موضوعية كلية ، وأن تكون وسائل تستخدم فى تحقيق غايات تقوم خارجها ، وأن يكون الخير صفة يخلعها الانسان على الأفعال التى تحقق نفعا أو تكفل مصلحة ويمثل هذا الاتجاه الوضعيون النفعيون والتطوريون والتجريبيون والطبيعيون عكس المثاليين من حدسيين وعقليين الذين يرون أن القيم الأخلاقية صفات كامنة وقائمة فى طبائع الأفعال الانسانية واعتبروها غايات فى ذاتها تتضمن قيمتها فى باطنها مستقلة عن مصالح الانسان وشهواته (١) ٠

أما علم الأخلاق Ethics فهو الذى يدرس الظواهر السلوكية الموجودة فى المجتمع من العادات الأخلاقية Morality التى تمثل اعتقادات الناس بصدد الصواب والخطأ والخير والشر والعقوبة والاثابة بالاضافة الى الأفعال التى تكمل أو تتبع هذه الاعتقادات ٠ لهذا نجد علم الأخلاق يختص باطلاق الأحكام القيمية على السلوك الانسانى ولا يقتصر على وصف السلوك فحسب كعلوم الانثربولجيا والاجتماع وعلم النفس ، فالعلوم الأخيرة وصفية بينما الأخلاق معيارى (٢) ٠

ونلخص من هذا الى أن علم الأخلاق لا يختص فحسب بما يعتبره فرد معين أو مجموعة معينة ، بأنه صائب ولكنه يختص أيضا بما هو خير

---

(١) د٠ توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، انظر المقدمة ص ص ٨ - ٩ ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، ط أولى ، عام ١٩٦٠ ٠

(٢) جون هوسبرس : السلوك الانسانى : مقدمة فى مشكلات علم الأخلاق ، ترجمة وتقديم وتعليق د٠ على عبد المعطى محمد ، ص ص ٤١ - ٤٢ ، دار المعارف الجامعية ، اسكندرية ، عام ١٩٨٤ ٠

فهو لايكتفى فقط بوصف المثل الأخلاقية التى يعتنقها البشر ولكنه يبحث أيضا عن المثال الذى يتميز عن غيره من المثل ، وعن المثال الذى يستحق اتباعه بصورة أكثر من غيره ، وبيان سبب التفضيل أو الاستحسان أو الاستهجان وهنا نرى بوضوح الاختلاف بين علم الأخلاق من ناحية ، والعلم التجريبى من ناحية أخرى (٣) ٠

ونرى لما تقدم أن نعرض بايجاز لأهم المذاهب الأخلاقية ، لأن الغاية من الأخلاق ليس تحديد ما ينبغى فعله فى مجتمع مثالى فقط بل أيضا فى مجتمع واقعى كائن (٤) ٠

كان الحكم الأخلاقى على السلوك الانسانى ــ قبل سقراط يرجع الى العامل الدينى والعرف الاجتماعى ، بمعنى أنه يستند الى سلطة تقوم خارج الذات رغم معرفة الأقدمين التفرقة بين مصدرى السلوك الانسانى وهى الدوافع الطبيعية والقواعد العامة ٠ أما رد الأحكام الخلقية على الأفعال الانسانية الى مبادىء عامة تصدق فى كل زمان ومكان ، فقد جاء أخيرا على يد سقراط (٥) ليفند آراء السوفسطائية التى نادت بأن الانسان مقياس الخير والشر ، وأن القيم والمبادىء الأخلاقية نسبية متغيرة بتغير الزمان والمكان ، وأن القوانين الأخلاقية لم يشرعها الا الضعفاء لحماية أنفسهم وهذا يتنافى مع العدالة التى تقضى بسيطرة القوى على الضعيف (٦) ؛ وهنا تبرز فكرة فصل الأخلاق عن السلوك وبعدها عن العمل الدينى والأعراف الاجتماعية لأول مرة عند السوفسطائية ،الا أن سقراط أعاد للأخلاق مكانتها وأقام قواعدها على أساس عقلى حل محل السلطة الدينية والأعراف باعتبار أن القوانين العقلية ما هى الا نموذج من القوانين الالهية غير المكتوبة (٧) ٠

---

(٣) م٠ س ص ٤٣ ٠

(٤) د٠ محمد كمال جعفر : مدخل الى الأخلاق ، ص ٧ ، مكتبة دار العلوم ، عام ١٩٨٠ ٠

(٥) د٠ توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٢٢ ، انظر أيضا المجمل فى تاريخ علم الأخلاق تاليف هـ ٠ سد جويك ، ترجمة الدكتور توفيق الطويل وعبد الحميد حمدى ، ص ٤١ ٠

H. Sidgick, Outline of the Wistory of Ethics : inter P. XVIII (1939).

(٦) د٠ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة اليونانية) ، جـ ١ ، ص ١٠١ ، دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٣ ٠

(٧) د٠ على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى ، ص ٤٣ ، دار الجامعات المصرية ١٩٧٥ ٠

واعتبر سقراط الفضيلة علم والرذيلة جهل بمعنى أن العلم بالخير الحقيقي يحتم ارادة فعل الخير ، كذلك الجهل يسبب فعل الشر ومن ثم يكون الانسان سعيدا عندما يفعل الخير • ويعتبر سقراط أول من وضع مذهبا في السعادة العقلية Eudaemonism ، الذى يقرر أن السعادة العقلية — لا الحسية Hedonism — هى الخير الأعظم •

أما أفلاطون فقد سار على منوال أستاذه سقراط واعتبر الخير ، هو السعادة ، غاية كل فعل أخلاقي ولكنه ربط هذه السعادة بالعدالة مما أضفى على أخلاقه نزعة دينية صوفية •

بينما نجد أرسطو أكثر واقعية من أستاذه أفلاطون ، واعتبر الأخلاق علما عمليا يهدف الى تحقيق غاية من خلال التجربة الانسانية ، بأن جعل الفضائل وسائل لغاية هي السعادة ، أو الخير الأقصى • وقد حدد أرسطو الفضائل عن طريق الوسط الذهبى Golden Means الذى يعنى أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين أما الأخلاق عند الكلبية Cynics فهى ان الفضيلة تتمثل عندها فى انكار كامل لمباهج الحياة والعزوف عنها وزهد مطلق واماتة الشهوات ، أما الأخلاق عند القورنيائية Cyrenaics فهى منكرة لذات العقل والروح ونادت بأن اللذة الحسية الحاضرة هى الخير الأقصى وما عاق ارواءها شرا •

وكانت الرواقية Stoics فى أخلاقها امتدادا للكلبية فى مناداتها بقمع الاهواء ومحاربة اللذات مع الدعوة الى حياة الزهد والحرمان تحقيقا للسعادة السلبية ، أما الأبيقورية Epicureanism فتنظر الى اللذة بأنها غاية الحياة ومعيار القيم وتحولت الى منفعة شخصية وهى امتداد طبيعى للقورنيائية • قصارى القول أن الرواقية والأبيقورية تتفقان فى تصور الغاية القصوى من حياة الانسان قائمة على السعادة السلبية التى تتحقق بطمأنينة النفس وهدوء البال ، وتختلفان فى الوسائل التى تحقق هذه الغاية ، فالرواقية تعمل على قمع الشهوات ومحاربة اللذات بينما الأبيقورية مرحبة بالتمتع باللذات • وهذه الأخلاق تتسم بالانسحابية من المجتمع كما أنها تقضى على طموح الانسان وحيويته •

أما موقف الشكاك فى مذهبهم — الشك Scepticism — فكان يتمثل فى تعليق الحكم suspension of judgement بمعنى انكار التمكن من الوصول الى حقائق الأشياء لأن الإنسان يعرف ظاهر الشىء ويجهل حقيقته • وقد اقتصر موقف الشكاك على محاربة مجال المعرفة ، واستبعدوا الحياة الخلقية والعملية من نطاق الشك • لانهم يسلمون

بالعرف الاجتماعي ويعملون وفقا للأفكار والتصورات الشعبيــة ومن ثم أباحوا للانسان اتباع مظاهر الأشياء والاستجابــة للعرف بأحكامــه حتى لاتتوقف الحيــاة ، وبالتــالى فانهم يلتمسون السعادة عن طريــق رفضهم للمعرفة عكس الرواقية والأبيقورية فكلاهما توصلتا الى السعادة عن طريق البحث عن المعرفة .

وعند ظهور المسيحية فاننا نجدها قد أقامت أخلاقها عن الوجدان(٨) دون العقل ــ من خلال تعاليم جديدة تقرر تحرر الناس من قيود وشرور الشهوة لكى يعيشوا حياة طاهرة تمكنهم من الخلاص لينعموا بالفردوس فى الآخرة ، وقد دعت الى حب البشرية جمعاء ، كما أن المسيحية تضمنت فكرتى الثواب والعقاب فى الآخرة مما أدى الى ظهور مشكلة الجبر والاختيار فى الأخلاق ، لأن فكرتى الثواب والعقاب تصبحان غير ذات موضوع ما لم يكن الانسان حرا فى اختيار ما يأتى أو يتجنب من أفعال ــ لهذا جــاءت الأخلاق مطابقة لتعاليم الانجيل .

واذا تابعنا المذاهب الأخلاقية فى الفترتين الحديثة والمعاصرة منذ عام ١٥٠٠ م حتى يومنا هذا ، فسنجدها كثيرة ،مما يجعلنا نعرض فيما بعــد الجانب الأكبر منها وهى :

١ ــ مذهب النسبى فى الأخلاق Relativism

أو ما يسمى بالنسبية الاجتماعية التى تقوم بأن الجماعات المختلفة والقبائل المتفاوته والثقافات المتغايرة والحضــارات المتباينــة لها معايير أخلاقية مختلفة (٩) .

٢ ــ مذهب اللذة Hedonism

ويقــرر أن اللذة هى الســعادة غاية فى ذاتها يبحث عنهــا النــاس ويستهدفون تحقيقها ولا يرغبون غيرهــا (١٠) . وهى وحدهــا الخير فى ذاتــه .

---

(٨) O. Kulpe : Introduction to Philosophy, p. 216.

(٩) جون هوسبرس : السلوك الانسانى ، ترجمة الدكتور على عبد المعطى محمد ، ص ٥٥ .

(١٠) م . س ، ص ٨٨ .

٣ ـ مذهب الانانيـة Egoism

يعنى أن يطبق الفرد الخير على نفسه فقط دون غيره متجاهـلا كل فرد آخر (١١) أى يعمل دوما لصالح نفسه .

٤ ـ مذهب المنفعـة Utilitarianism

يعنى الخير العام لجميع أفراد الجماعة ويقول بنتام : أننا يجب أن نسعى الى تحقيق أكبر قدر من اللذة لأكبر عـدد من الناس « فهـذا هو ما يحقق سعادة أو خير الأخرين (١٢) .

٥ ـ مذهب أخلاق الواجب Duty

أو الالتزام Obligation ويتلخص هذا المذهب عند كانط بأن الأفعال الانسانية لاتكون خيرا لانها صدرت عن ميل مباشر أو دفعت اليها رغبـة فى تحقيق مصلحة شخصية ، بل تكون خيرا لأنها صـدرت من أجل الواجب بمعنى أن يصدر الفعل الخلقى مطابقا فى نتائجه لمبدأ الواجب (١٣) بل يتحتم أن يجيء طبقا للواجب ، أى أن يصدر عن احترام لمبدأ الواجب ، فكم من الأفعال تدفع اليها الرغبة فى تحقيق منفعة شخصية ومع هذا تتفق فى نتائجها مع مقتضيات الواجب ، فلا تكون من أجـل هذا متمشية مـع مبدأ الأخلاقية الأسمى . وتتمثل الارادة الخيرة فى ارادة العمل وفقا لمبدأ الواجب فى ذاته لا انتظار المنفعة ولا انسياقا وراء ميل أو رغبة وفى هذا خالف كانط جميع التجريبين (١٤) .

٦ ـ المذهب العملى (البرجماتية) Pragmatism

ويعنى بأن الحقيقة هى فى صميم التجربة الانسانية ، وأن المعرفة آلة أو وظيفة فى خدمة مطالب الحياة (١٥) نادى بها وليم جيمس فى أمريكا واعتبر النتائج العملية مقياسا لتحديد قيمة الأفكار الفلسفية وصدقهـا ومن هنا تحدد قيمـة الأفعال الخلقيـة وفقا لنتائجهـا . وبذلك أصبحت

---

(١١) م . س : ص ١٢١ .

(١٢) م . س : ص ١٨٧ .

(١٣) د. توفيق الطويل : الفلسفة الأخلاقية ، ص ٢٣١ .

(١٤) م . س : ص ٢٣٠ .

(١٥) المعجم الفلسفى : مراد وهبة وآخرون ، ص ٤٠ .

المنفعة هى محك أو معيار اليقين ولب الحقيقة ، وما لا نفع فيه فى الحياة العملية من أفكار أو وقائع لا يمكن أن نسمها بالصدق ، فأساس معيار الصدق أو الكذب عند البراجماسيين هو النفع العملى — وقد أشار وليم جيمس فى كتابه عن متنوعات أو متفرقات التجربة الدينية (١٦) الى أمثلة منها ما يتعلق بالدين ، أوضح فيه كيف أن الدين لا يمكن أن يكون حقيقيا ، أو تكون الرسالة الدينية صادقة الا اذا كانت ذات نفع أو تأثير ايجابى فى الحياة العملية كأن يحفزنا الايمان مثلا الى زيادة الانتاج والتجويد فى العمل .

٧ — المادية Materialism

وهو مذهب يرد كل معرفة الى الحس ، ويرجع كل سلوك الى دوافع حيوانية ، وحول الحياة نفسها الى وجود مادى أى مذهب يقوم على انكار الدين ويشجع الالحاد وبذلك انفصلت فيه الأخلاق عن اللاهوت ، ويمثله دى لامترى هولباخ وشافتسبرى وهاتشيسون (١٧) وسنعرض لها تفصيلا عن تناولنا لموضوع الماركسية .

٨ — الروحية Spiritualism

وهذا المذهب الروحى يقرر أن غاية السلوك الانسانى تبدو فى أكمل تحقيق لطبيعته الروحية (١٨) ، ومن ثم يقول توماس هل جرين : « ان فى الانسان حظا من العقل الالهى وهو أصل الدين والأخلاق وأساس الاعتقاد فى خلود الروح » (١٩) بمعنى الاعتقاد بأن الحقيقة كلها روحية وهنا نجد هنرى برجسون فى كتابه « منبعا الدين والأخلاق » المثال الواضح عن فلسفة الروحية مقررا أنه ثمة نوعين من الأخلاق هما : الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة اللتان ترجعان الى تصورنا للعلاقة بين الفرد والمجتمع فالأخلاق المغلقة يخضع الفرد فى ظلها للجماعة وتمثيل لضغط المجتمع ، أما فى ظل الأخلاق المفتوحة ، فان الفرد يتجاوز حدود الجماعة ويستجيب لنداء الانسانية .

---

(١٦) James, W. : Varieties of Religious Experiences. p. 21.

(١٧) د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص‌ص ١٦٠ — ١٧٨ — ١٨٤ .

(١٨) م . س : ص ٣٣١ .

(١٩) م . س : ص ٣٣٠ .

فالأخلاق المغلقة تجعل المجتمع متماسكا ، ومحافظا على بقائه ووحدته لأن الفرد فيه يجد نفسه ازاء ضغط اجتمـاعى بمعنى التزامـه باحترام القواعد الخاصة للجماعة ، ولهذا تستعين الجماعة أى المجتمع ـ فى ذلك بمجموعة من الجزاءات المادية والأخلاقية التى تضمن تحقيق الالزام الذى يخضع له الفرد .

أما الأخلاق المفتوحة فهى ليست وليدة ضغط اجتماعى ، انما تصدر عن نزوع سام تتمثل فيه جاذبيـة القيم وتعبر عن استجابة الفرد لنـداء الحياة الصاعدة وتدعونا الى هذه الأخلاق المفتوحة إلى المحبة والتضحيـة وبذل الذات ، فهى أخلاق تنزع لخدمة الانسانية جمعاء مثلها الأعلى المحبة والكمال الأخلاقى وهى تستعين على تحقيـق ذلك بنفر من الشخصيـات الممتازة ، فالعباقرة يكونون كأنواع جديدة تخلقها الوثبة الحيوية لتحقيق رسالتها ، وهم أكثر احتكاكا بمصدر الحياة كالعلماء والرسل والمصلحين ومن ثم فتتميز هذه الصفوة بانفعال حى خاص هو حدسى صوفى والهام روحى ، هذا الانفعال الحى هو الذى يمكن وراء الأخـلاق المفتوحـة التى تتوقف على مدى انصهار المبادىء النظرية الأخلاقية فى نموذج بشرى واحد يتمثـل فى القـديس أو البطل فهو رمز الوثبـة الحيوية ، الذى يسوق وراءه المجتمعات المتحضرة نحو آفاق واسعة تتجاوز الأخلاق المغلقة بأوامرها والتزاماتها وحدودها الاجتماعية وذلك عن طريق الإستماتة القوية المتمثلة فى هذا النموذج الحى ـ أى البطل أو المصلح أو القديس ـ الذى تتجاوب نداءاته مع النزعة الصوفية والروحية .

ونخلص بعد هذا الى أن المذاهب الأخلاقية هى امتداد طبيعى لمذهب أصحابها فى المعرف والوجود ، ومن ثم فيندرج بعضها تحت المذهب العقلى Rationalism ويمثله المثاليون Idealists ، والبعض الآخر تحت المذهب التجريبى Empiricism ويمثـله الوضعيـون Posstivists

والأخلاق عند المثاليين :

تعتبر الضمير سلطة عقلية يتيسر فهم أوامرها بالنظر العقلى ، والقول بوجود قوانين ضرورية واضحة بذاتها تتسق مع طبيعة الانسان العاقلة ، ومن ثم لاتجعل الخير وسيلة الى تحقيق غاية تقوم خارجه (٢٠) ، ومن هنا يعتبر الضمير عند المثاليين المبدأ الأسمى ، وبه تصبح معرفة الخير والشر معرفة كامنة فى طبائع البشر .

---

(٢٠) J. S. Mackenzie, Ultimate Values : PP. 183-184.

اما الأخلاق عند الوضعيين :

فترجع نشأة الضمير الى التجربة والى التطور (٢١) ، ومن ثم ترفض القول بوجود قاعدة عامة للسلوك يمكن أن تكون مطلقة أو قبلية بديهية ، بل جعلت محك الأخلاقية الوحيد نتائج الأفعال الانسانية وآثارها ، فما حقق منها نفعا أو عاق ضررا كان خيرا ، وما أنزل ضررا أو حال دون نفع كان شرا (٢٢) .

وقد نجم عند المثالية والتجريبية كل المذاهب الأخلاقية حتى يومنا هذا وقد أشرنا الى بعضها فى حينه .

٢ ـ السياسة Politics

اذا كان مدار البحث فى الأخلاق هو تحقيق السعادة للفرد من خلال ترشيد سلوكه الأخلاقى فان السياسة تهدف الى تحقيق السعادة للمجتمع سواء تمثلت هذه السياسة فى علم السياسة أو الفلسفة أو العلوم والسياسية .

ولما كان مصطلح علم السياسة أو العلوم السياسية يشوبه كثير من الغموض حيث تتغير مفاهيم ومجالات علم السياسة من عصر الى عصر ، ودون الدخول فى محاولة وضع تعريف وقيد لطبيعة ومجال علم السياسة ، يمكننا حصر أهم التعريفات لعلم السياسة ، ويتبين لنا عند عرضها تباينها واختلاف كل منها ، ويرجع سبب ذلك لما يشوب كل منها من الغموض ، ومن عدم ادراج بعض القضايا الهامة فى علم السياسة تحت كل تعريف من هذه التعريفات وهى (٢٣) :

١ ـ علم السياسة هو الذى يقتصر على دراسة الدولة والاجهزة والمؤسسات التى تعمل الدولة عن طريقها .

ويتضح من هذا التعريف تشابه مجال كل من السياسة والقانون الدستورى مما يصعب معه التمييز بينهما بالاضافة الى فصله بين شكل هذه المؤسسات ومضمونها ، كما أنه يضيق حدود علم السياسة .

---

(٢١) A. P. Perry : Approach to Philosophy, p. 196.

(٢٢) J. Welton, Groundwork of Ethic , pp. 110-111.

(٢٣) دكتور عبد الكريم احمد : أسس النظم السياسية ، ص‌ص ١١ ـ ١٢ .

٢ ـ علم السياسة يهتم بوصف وتفسير المؤسسات والتصرفات السياسة نجد هذا التعريف أيضا لم يتضمن الظواهر السياسية مثل ظاهرة تغير الحكومات في الدول الديمقراطية ، وظاهرة زيادة أصوات الناخبين فى الانتخابات أو قلتها ، وظاهرة النظام الواحد أو الشمولى فى الدول النامية ٠

٣ ـ علم السياسة هو العلم الذى موضوعه وصف وتفسير ونقد الظواهر السياسية ٠

ويعيب هذا التعريف عدم تحديده لمصطلح « الظواهر السياسية » « مما يجعله غامضا » ٠

٤ ـ علم السياسة هو الدارسة المنظمة لعمليات الحكم بتطبيق المنهج العلمى على الأحداث والمواقف السياسية ٠

وهذا التعريف أيضا يتسم بالغموض كسابقة لعدم تحديد المصطلحات المستعمله فيه مثل « عمليات الحكم » و « المواقف السياسية » ٠

٥ ـ علم السياسة هو علم القوة فى العلاقات البشرية أو السلطة فى المجتمع البشرى ٠

هذا التعريف رغم احتوائه على كل أنواع العلاقات الاجتماعية تقريبا فيما يصل بجانبها التنظيمى للمجتمع ، فانه لا يستغنى عن التعريفات السابقة ٠ ومن هنا لابد أن نأخذ فى الاعتبار كل التعريفات السابقة عند دراسة المجتمع السياسى ٠

أما تعريف علم السياسة فى دائرة المعارف البريطانية (٢٤) فهو « العلم الذى يعنى بدراسة النظم والسلوك السياسى ، ويبتعد عن الأحكام المعيارية ويشتق المبادىء من الوقائع الموضوعية بدرجة أكبر من التقدير الكمى بقدر ما يسمح منها من يقين » ٠

وهذا يعنى أنه علم وصفى يرصد النظم السياسية ، وكما هى فى الواقع ويحللها على ضوء التجربة وهذا التحليل هو من التفسير العلمى الذى يتخذ الاسلوب الكمى القياسى والخاضع للأقيسة المادية أداة له وليس الأسلوب الكيفى المعيارى ٠ وأهم القضايا التى يتناولها علم السياسة هى موضوع الدولة باعتبارها المدخل الطبيعى لدراسة علم السياسة من حيث

---

(٢٤) The Incyclopaedia Britannica : Vol , 18, p. 173.

أصلها وتطورها وأركانها والنظريات التى وضعت من أجل تفسير نشأتها ، ثم موضوع السلطة فى مختلف صورها ، كما يتضمن علم السياسة مفهوم السيادة بالنسبة للدولة من حيث أنها صاحبة السيادة وبالنسبة للحكومة باعتبارها الجهاز الذى تمارس الدولة عن طريق السلطة السيادية وبالتالى فان تغير الحكومات والنظم السياسية لا يؤثر فى سيادتها . ومن الموضوعات الهامة فى حياتنا المعاصرة هو موضوع مجالات نشاط الدولة فى الأنظمة السياسية المختلفة ، بالاضافة الى موضوعات دخلت فى علم السياسة بررت استخدام « العلوم السياسية » بدلا من علم السياسة مثل السلوك الانتخابى ، والرأى العام ونشاط الجماعات الضاغطة وغيرها من موضوعات أخرى متصلة بالعلوم الاجتماعية . ما سبق عرضه من موضوعات قد تبلور أخيرا فى الدراسات السياسية المعاصرة التى تدرس ما يعرف ب « النظم السياسية » وهو مصطلح يشمل جميع الموضوعات السابقة بصورة منظمة تجمع بين علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والقانون بحيث يجعل منها دراسة واحدة متشابكة الأطراف محورها التنظيم الاجتماعى ككل وأهدافه وأساليب تحقيق هذه الأهداف .

ونجمل القول بأننا تحدثنا عن العلوم السياسية ، فانما نعنى التاريخ السياسى والجغرافيا السياسية والاقتصاد السياسى وعلم الاجتماع السياسى وعلم النفس السياسى غير أن هذه العلوم هى فروع عن علوم اجتماعية أوسع كالتاريخ أو الجغرافيا والقاسم المشترك بينها هنا هو أن هذه الروع تتناول الموضوع العام لكل علم من هذه العلوم الاجتماعية ، من حيث علاقته السياسية فتبدو مواضيع علم السياسة وكأنها فرعية بدل أن تكون علما سياسيا أساسيا (٢٥) بمعنى أن هذه العلوم الانسانية جميعها تتناول السياسة عن طريق فرع واحد من فروعها على الأقل (٢٦) ، ونجد الدكتور محمد طه بدوى يقول فى هذا المعنى « أن علم السياسة لايتأتى الا أن يكون علم العلوم السياسية لتناوله ضروب المعرفة المختلفة فى مجال السياسة وتحديد موضوع كل ضرب منها بوصفه يمثل علما بذاته وبوصفها تكون مجتمعه مجموعة العلوم السياسية ، ولكى نضع علم السياسة منها جميعا موضع الجذع المشترك (٢٧) .

---

(٢٥) د. محمد نصر مهنا : مدخل الى النظرية السياسية الحديثة ، ص ٢٤ ، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، عام ١٩٨١ .

(٢٦) Duverger, Maurice : Methodes de la Science Politique pp. 20-28 Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

(٢٧) د. محمد طه بدوى ، أصول علوم السياسة ، ص ٦٠ .

لهذا نرى أن وجهات نظر خبراء اليونسكو قد التفت على تحديد موضوعات أربعة فى مجال السياسة (٢٨) • هى :

١ ـ النظرية السياسية : وتشمل النظرية السياسية وتاريخ الأفكار السياسية •

٢ ـ النظم السياسية : وتشمل الدستور ، الحكومة المركزية ، الحكم المحلى أو الادارة العامة والوظائف الاقتصادية والاجتماعية للحكومة ثم النظم السياسية المقارنة •

٣ ـ الأحزاب والرأى العام : وتشمل الأحزاب السياسية ، مشاركة المواطن فى الحكم والادارة ، ثم الرأى العام •

٤ ـ العلاقات الدولية : وتشمل السياسة الدولية ، والتنظيم والادارة الدوليين ، ثم القانون الدولى •

ويقول الدكتور طه بدوى « على أنه مهما يكن من أمر تعداد ضروب المعرفة المتخصصة فى مجال السياسة والمسماة على النحو السالف باتفاق خبراء اليونسكو ومن أمر سكوته عن الاشارة الى « علم السياسة » والى مفهوم « العلوم السياسية » فان هذا البيان أصبح يشكل قائمة نموذجية بالعلوم السياسية وبموضوعات كل علم منها، نضيف اليها «علم السياسة» بوصفه جذعها المشترك من حيث مادته وعامل التأليف والالتئام فيما بينها جميعا من حيث منهجه ، ومما يؤدى الى القول ـ بحق ـ الى أن « علم السياسة » لابد وأن يقوم على منهج تأليفى تاركا منهج التحليل للعلوم السياسية المختلفة (٢٩) •

---

(٢٨) مجموعة البحوث التى نشرها اليونسكو رقم ١٢٧ لسنة ١٩٥٠ ترجمها الدكتور محمد طه بدوى فى نفس المرجع ، الناشر المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر الاسكندرية ، الطبعة الثانية ، عام ١٩٦٥ •

(٢٩) د• محمد طه بدوى : أصول علوم السياسة ص‌ص ٦٢ ـ ٦٣ • واذا قارنا ما جاء فى كتاب الدكتور محمد نصر مهنا « مدخل الى النظرية السياسية المعاصرة بالنسبة لبيان اليونسكو فيتكلم عن الموضوعات الأربعة بالترتيب الآتى : ١ ـ النظرية السياسية وتاريخ الأفكار السياسية • ٢ ـ العلاقات الدولية • ٣ ـ الحكومات المقارنة • ٤ ـ الادارة العامة •

وبالرجوع الى النص الفرنسى فى ص ٦١ للدكتور محمد طه بدوى نجد أن الدكتور مهنا تناول موضوعا واحدا : الحكومات المقارنة من المسائل التى أدرجت تحت عنوان : النظم السياسية وتشمل (أ) الدستور • (ب) الحكومة المركزية • (ج) الحكومة الاقليمية والمحلية وقد اكتفى الدكتور بدوى بترجمتها بالحكم المحلى مقابل العبارة الفرنسية Gouvernement régional et local (د) الادارة العامة (هـ) الوظائف =

بعد أن عرضنا التعريف الخاص بعلم السياسة وكذلك العلوم السياسية يبقى أمامنا التعريف بفلسفة السياسة The philosophy of Politics وهى الدراسة التى تهتم بالأفكار السياسية مرتبطة بسياق أزمانها وهذه الدراسة معيارية وعقلية فى منهجها (٣٠) بمعنى أن فلسفة السياسة يدور التأمل فيها عن مكانة ونظام القيم ومبادىء الالزام السياسى والبحث فى سبب طاعة أو عدم طاعة السلطة السياسية ، وكذلك البحث فى مصطلحات مثل الحق والعدالة والحرية ٠

وفلسفة السياسة كما يراها اكتشاين تختلف عن علم السياسة فى نواحى ثلاث :

١ ـ الموضوع ٢ ـ المجال ٣ ـ معايير الثبات

وفيما يخص موضوع فلسفة السياسة فهو الذى يعالج مسائل الواقع ومسائل العرف جنبا الى جنب سواء فى غاياتها ورسائلها بالاضافة الى النظرية الأخلاقية التى تقدم « ماوراء النظرية Meta-theory أى تقدم بحثا يفضى الى بحث أكثر من أن يقدم اكتشافاته ٠

أما مجال فلسفة السياسة فهو ينشىء نظريات شاملة فى السياسة بمعنى أن مجال فلسفة السياسة ليس دور الشارح لنظرية توضح أسباب وجود ظاهرة ما أو عدم وجودها مثل نجاح أو هزيمة حزب ، بل العكس تماما هو اقامة نظريات شاملة فى السياسة ٠

= الاقتصادية والاجتماعية للحكومة (ز) النظم السياسية المقارنة وقد ترجمها الدكتور نصر الحكومات المقارنة ص ٢٩ وجعلها الموضوع الثالث لموضوعات البحث السياسى التى أشار اليها من واقع بيان اليونسكو عام ٤٨ فى ص ٢٥ ولم يشر الدكتور نصر مهنا الى المرجع الذى أعتمد عليه فى ترجمته والمنقولة عنه ٠ هذا بالاضافة الى ان الدكتور نصر مهنا اعتبر الموضوع الرابع ـ فى مجال السياسة وفقا لبيان اليونسكو المذكور ـ آنفا ـ هو الادارة العامة ونلاحظ ان سيادته اعتبره موضوعا مستقلا بينما هو أيضا أدرج تحت عنوان « النظم السياسية » ٠ والواقع أن البيان يذكر موضوعات أربعة معنوية وهى على هذا النحو : من الترتيب : ١ ـ النظرية السياسية ٢ ـ النظم السياسية ٣ ـ الأحزاب والجماعات والرأى العام ٠اكتفى الدكتور بدوى فى الترجمة على الأحزاب والرأى العام مقابل Parts, Groupes et opinion publique ٤ ـ العلاقات الدولية ويندرج تحت كل عنوان عدة موضوعات يمكن الرجوع اليها فى ص‌ص ٢٧ ـ ٢٨ من هذا البحث حتى يتبين الفارق الكبير بين موضوعات كل من الدكتور طه بدوى والدكتور مهنا ٠ ولا جدال فى ان البيان الذى ذكره الدكتور بدوى من واقع النص الفرنسى الذى أشار اليه بكتابه يعتبر الأرجح لسلامة الترجمة وتوافقها مع النص الفرنسى ٠

(٣٠) The Incyclopaedia Britannica : Vol. 18, p. 172.

أما بالنسبة لمعايير الثبات في فلسفة السياسة فانه يمكن القول ان ما يتصف بالثبات هو العلم وأن ما هو « فوق الثبات » يعتبر فلسفة بمعنى أن الفلسفة تتعدى حدود الواقع الذى يتميز به العلم بثبات معاييره الى عالم ما وراء الواقع أى عالم الميتافيزيقا الذى يمكن للفلسفة أن تقتحمه فقط دون العلم • من هنا يمكن أن نوضح دور فلسفة السياسة بصورة أوضح وذلك بأن فلسفة السياسة هى تنطوى على أنساق فكرية خالصة ، ونظريات شاملة ، والتى تحاول معالجة نفس موضوعات علم السياسة ولكن بأسلوب نظرى بحت فاذا كان العلم يبدأ أولا بدراسة الواقع السياسى والعرف والتقاليد ثم يستخلص منها ما يسمى بقوانين الظواهر وقد يصل عالم السياسة الى وضع نظرية سياسية مفسرة للواقع السياسى بعد أبحاث ميدانية طويلة نجد أن مسار الفيلسوف السياسى يبدو عكس مسار عالم السياسة ، وذلك لأن فيلسوف السياسة لايبدأ من الواقع أو العرف ، ولكنه يحاول أن يضع نظرية عقلية متماسكة تستند الى أسس أخلاقية أى ما يسمى بما وراء النظرية السياسية «Meta-Political Theory» التى تمثل فى خيوط غير مرئية تشد الواقع السياسى كما يأمل فيلسوف السياسة •

وهذه النظرية التى يصل اليها فيلسوف السياسة تعتبر فى نظره أعلى درجة من الكمال المثالى فى مجال السياسة والنظم السياسية ، واذا اكتملت للفيلسوف هذه المعانى المتمثلة فى نظرية فلسفية عقلية نموذجية فانه يحاول تطبيقها على الواقع لتفسيره أو لتطويعه له ، وهو بذلك يتجاهل الواقع المحسوس فى أولى خطواته لتكوين النظرية •

وما أشرنا اليه من انشاء فيلسوف السياسة لنظريات شاملة بأسلوب فكرى يعتبر المجال الذى يتحرك خلاله فان عالم السياسة لايتحرك من موقف الى آخر الا التزاما بواقع سياسى محسوس فانه بالنسبة لفيلسوف السياسة يمكنه الحركة النظرية والانتقال من بحث فلسفة السياسة الى بحوث أخرى تتفرع من هذا البحث وترتبط به ، ويكون فى هذا متفصلا تماما عن الواقع •

وفيما يختص بمعامل الثبات والاستقرار — أو كما يسميه البعض بمعايير الثبات ، فاننا نجد أن بعض الكتاب يميزون بين علم السياسة وفلسفة السياسة من حيث أن الظواهر السياسية موضوع السياسة تتسم بطابع الثبات والاستمرار لأنها مشتقة من واقع مستقر لاحظ الباحثون استمراره على أوضاع رتيبة خلال فترات طويلة ، أما فلسفة السياسة فانها فى نظر هؤلاء لا تتسم بطابع الثبات والاستمرار لأنها مرتبطة بأمور

ميتافيزيقية وأسس نظرية قد لا يمكن أن تتماشى مع الواقع وظواهره الحية . ويهمنا بهذا الصدد ، الرد على هذا الرأى الذى عرضناه بأن نقول رأينا بالنسبة للظواهر السياسية الواقعية لايمكن أن تقطع برأى يقينى حول ثباتها واستمرارها ، حيث نرى أن الواقع السياسى يتذبذب فى الحركة بحسب الظروف المختلفة ولا يمكن أبدا أن نتكلم عن عصر الديمقراطية والجماهيرية وظهور البروليتاريا واتساع سلطة ونفوذ وسائل الاعلام وزيادة التعليم وفى نفس الوقت أن نسلم بوجود هذا الاستقرار فى معترك الحياة السياسية المعاصرة .

اذن فلابد من التسليم بأنه توجد « نسبية » فى الواقع وأن اضطراد الواقع واستمراره وثباته على ما هو عليه يعتبر « أمر نسبيا » .

بالاضافة الى هذا ، فان العلم بمفهومه الاستقرائى الحديث لم يعد يتوخى الوصول الى قوانين عامة للظواهر ، بل ذلك لشيوع الاحتمال بالنسبة لمعطيات الظواهر الطبيعية وفى الأمور الانسانية بصفة خاصة ، ومن بينها علم السياسة . اذ قصارى ما وصل اليه المرء من نتائج علمية فى أى مجال هو امكان التحقيق التجريبى لما وصلت اليه من نتائج اذا تحققت نفس الشروط والظروف المصاحبة للتجربة . فأين هو معامل الثبات والاستقرار الذى يتحدثون عنه ؟! اننا نرى أنه وهم كبير ولا يمكن أن يصدق بصفة عامة على الواقع السياسى الذى يتسم بالصيرورة والتغير السريع المتلاحق حتى داخل نظام سياسى بعينه .

أما فيما يختص بفلسفة السياسة فهى التى تتسم ــ عكس ما ذكره البعض كما أسلفنا ــ بطابع الثبات والاستمرار لأنها لا ترتبط منذ البداية بتذبذبات الواقع وتغيراته اذ هى نظريات فكرية خالصة يبتدعها فيلسوف السياسة وتكون متناسقة مع تفكيره ، ومتسقة على ما يراه ويحلم به من مثالية الواقع مستندا الى الأصول الميتافيزيقية والأخلاقية التى أشرنا اليها .

اذن فالثبات والاستمرار فهو للفكر فى فلسفة السياسة وليس للواقع ولا يعنينا أن هذه النظريات الشاملة حينما تطبق على الواقع فيظهر ثباتها أو عدمه ، ذلك لأن فيلسوف السياسة يحاول دائما أن يطوع الواقع بحسب فكره ، فلا يعنيه قانون الحركة بقدر ما يعنيه ثبات منطق الواقع الذى يحلم به .

❋ ارتباط السياسة بالأخلاق :

قصارى القول -بعد أوضحنا مفهوم كل من علم السياسة والعلوم السياسية وفلسفة السياسة - فان بغيتنا وهدفنا فى مجال العمل العام هو انجاح قدر ممكن من مشروعاتنا الحيوية ، لهذا فان السياسة تتكفل بالقيام بهذا العبء ، فتؤمن لنا بالاضافة الى علم الادارة تحقيق هذه المشاريع المؤدية الى سعادة ورفاهية المجتمع وتأكيدا لقول أرسطو بأن السياسة ذات غاية نفعية عملية (٣١) ·

الأمر الذى لاشك فيه أن اشارتنا الى تحقيق قدر من النجاح أوالتوفيق فى أعمالنا - وهذه سمة الأمور العملية - انما ينصب على جميع أنواع النشاط العملى الذى يدخل فيه السلوك الانسانى وهو على هذا النحو لا يمكن أن يخضع فى نتائجه لمحصلة رياضية يقينية مطلقة ، أى لا يمكن أن يدخل فى نطاق الحتمية بمفهومها المتزمت قبل ظهورنظرية الاحتمال فى عصرنا هذا ، ومن ثم فان سلوكنا الأخلاقى والسياسى لايمكن أن يكون محددا تحديدا مطلقا بحيث نتنبأ بأبعاده وبغاياته بصورة قائمة على اليقين المطلق ولهذا أيضا فان الأمور العملية التى يتدخل فيها السلوك الانسانى القائم على الارادة الحرة انما يدخل بالضرورة فى دائرة الممكن ·

ولما كانت السياسة هى سلوك الانسان السلطوى فى مجال الحكم وشئون الدولة - كما بينا - لهذا فانه ينطبق عليها هذا الحكم العريض الذى أشرنا اليه من حيث انه فن الممكن - اذن السياسة فن لأنها تعنى كيفية مباشرة السياسى لعملية الحكم والعمل السياسى ، ومن ثم كان من الضرورى أن يتعلم السياسى مجموعة من المهارات السياسية وأن يكتسبها من خلال التجربة العملية حتى يمكنه الاضطلاع بمهمة ممارسة الحكم ومعنى ذلك أن السياسة تحتاج الى نوع من الحكمة العملية ·

وقد قادتنا هذه المقدمة الى التعرض لموضوعات أخرى تعتبر بحق مسارا للجدل والنقاش فى عصرنا هذا وهى على سبيل المثال : هل السياسة علم أم فن ؟ وهل هى فلسفة أم علم ؟ وهل هى علم واحد أم عدة علوم ؟ وقد تناولنا الاجابة عليها جميعا ، الا أن هذه الأمور جميعها تعتبر موضع اشكالات بالنسبة لكبار العلماء المتخصصين اليوم (٣٢) ، ومن ثم فاتنا

---

(٣١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ص ٢٠١ - ٢٠٨ ·

(٣٢) د· حسن صعب : علم السياسة ، ص ص ١٢٣ - ١٢٧ ، ط دار العلم للملايين الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ ·

نجتزىء لأنفسنا دربا ميسرا من بين هذه الدروب التى يسلك أصحابها فى دراساتهم لهذا الموضوع طريقها ، فنطبق ما سبق أن أشرنا اليه فى مجال الأخلاق ، فالسياسة فى نظرنا إما تكون منبثقة عن مذهب فلسفى شمولى يفسر الوجود والمعرفة والسلوك الانسانى الأخلاقى والسياسى ، وبهذا يمكن لنا القول أن نتكلم فى نطاق فلسفة السياسة وهكذا نضع المعايير للسلوك السياسى ، وأن نصحح مساره بحيث يمكننا أن نقول أن مدار الحكم السياسى هو ما ينبغى أن يكون عليه العمل السياسى استنادا الى معايير مثالية أو كمالية أو دينية ، وهذا هو المنهج الذى يلزمنا اتباعه فى هذا البحث اذ أننا نبحث عن مدى التزام السياسة لمعايير الأخلاقية فى سلوكهم السياسى بالنسبة لنظم سياسية مختلفة ، أى أننا نضع نصب أعيننا فى هذا البحث أن يكون المثل الذى يسترشد به للحكم على السلوك الأخلاقى فى هذه النظم السياسية ، حيث أن الدولة هى الموضوع الرئيسى لعلم السياسة وهى بدورها نظام اجتماعى انسانى ، يسعى بالضرورة الى تحقيق الرفاهية للناس ، كما تهتم السياسة اهتماما بالظروف الموضوعية للدولة ، فهى تعنى أيضا بما ينبغى أن تكون عليه الدولة وهذا يربط السياسة بالأخلاق (٣٣) ، بمعنى أن تكون السياسة وتصرفاتها مطابقة لمعنى الخير وهذا هو افتراض مبدئى ايجابى نحاول أن نضعه كمستوى لأحكامنا ونقيس به مسارات السلوك الأخلاقى المصاحب للعمل السياسى بالنسبة لكل النظم الثلاثة التى سنعرض لها فى مجال التطبيق ، وتعين دراستنا فيه فلسفة السياسة •

وقد سبق لنا أن اتفقنا فى دراستنا المنهجية بأن كل ما يخضع للمعايير ويستند الى النماذج والمثل لا يعتبر علما اذ أن العلم له قواعده وأصوله ولهذا فاننا اذا أردنا التمسك باطلاق مصطلح العلم على السياسة، فاننا نكون بذلك قد حددنا مجال الدراسة فى دائرة تسجيل واثبات الوقائع السياسية فحسب دون محاولة لتقييمها أو تفسيرها بطريقة معيارية •

بعد هذا يتضح لنا أن تعريف السياسة فن الممكن لا يعتبر تعريفا جامعا لهذه الدراسة الهامة فى حياة الانسان وسلوكه على وجه الأرض ، لأن هذا التعريف انما ينصب على الأسلوب وليس على موضوع السياسة ، فاذا كانت السياسة تتجه فى حلها للمشاكل أو فى الممارسة الأسلوبية الاحتمال أى تكتفى بالوصول الى الممكن فى أسلوب العمل بقدر ما تتيح لها الظروف والأحوال الى أنها أيضا انما تنصب فى عملها على موضوع ، وكذلك

---

(٣٣) د• على عبد المعطى ود• محمد على محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ،

تصـدر عن قوة ، وهكذا تتضح أبعاد العمل السياسى من حيث مصـدره ، وموضوعه وقوته ومحصلته النهائية ، هذه الأبعاد الأربعة ينبغى أن تكون نصب أعيننا أثناء النظرة فى العمل السياسى ، هذا بالاضافـة الى البنـاء السـياسى Political Structure الذى يكون هو ينبوع القوة ومصدر السلطة لهذا العمل وهذا ما نسميه بالنظم السياسية التى تتخذها المذاهب السياسية قاعدة انطلاق للعمل السياسى وهى تدرس فى نطاق القـانون الدستورى ، أو فيما يعرف بالنظم السياسية ـ وقد سبق أن أشرنـا فى بداية هذه المقدمة الى أن تعريف علم السياسة يكون مرادفا لتعريف القانون الدستورى من حيث أن له مدلولين : أحدهما هو النظام السياسى بمفهومه الواسع فى شكله الذى يقوم عليه نظام الحكم ويتضح من خلاله صورة تنظيم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين فى داخل مجتمع ما المدلول الآخر فانه ينسحب على المفهوم الضيق أو الدقيـق للنظـام السياسى وهو الذى يتمثل فى قيام الكيان الحكومى فى مجتمع خاص وهو شعب الدولة (٣٤). وهذا هو البعد الخامس لدراستنا فى العمل السياسى ·

وخلاصة القول بأن ممارسة العمل السياسى يتطلب موقفـه جملـة عناصر هامة هى مصدر العمل وموضوعه وقوته وهدفه ، ولن يتحقق شروط العمل السياسى الا فى ظـل تنظيم سياسى وهو بناء وظيفتـه الأساسية ممارسة السلطة فى المجتمع · هذا التنظيم السياسى هو الذى يعرف باسم الدولـــة ·

وهذا يسوقنا الى التحدث عن ماهية النظام السياسى والعوامل التى يستمد منها قوته ؟

مما لا شك فيه أن النظام السياسى يعتبر جزءا من النظام الاجتماعى حيث يوجد نوع من التداخل فى النواحى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعقائدية والنفسية والتاريخية والجغرافية فى النظام السياسى ، بالاضافة الى أن التقدم الحضارى وتفوق التقنية يؤثران أيضـا فيه · وسبب ذلك هو أن النظام السياسى ينشأ وينمو ويحيا فى محيط تمثله البيئة المكونـة لهذه الجوانب المشار اليها مما يجعل النظام السياسى متفاعلا معها وفيها ولا يمكن أن ينعزل عنها لتأثره بها وتأثيره فيها (٣٥) ·

---

(٣٤) د· ثروت بدوى : النظم السياسية ، صص ١ ــ ٢٧·

(٣٥) Almond, Gabriel. A. : A Functional Approach to Comparative Politics : PP. 45-50.

ولا يقتصر النظام السياسى على الهياكل الدستورية ، بل يتضمن أيضا الأبنية السياسية غير الرسمية وعمليات الاتصال باعتباره جزءا من النظام الاجتماعى الكلى ـ كما سبق أن أشرنا ـ مما ينتج عنه تأثره بالنظم الأخرى كالنظام الاقتصادى ونظام القيم ، مؤثرا فيها بالتالى عن طريق ما يمارسه من رقابة سلطوية على النظام الاجتماعى ككل من خلال الاكراه المادى المشروع والتخصيص السلطوى للقيم ، ويمكن اجمال الوسائل فى داخل أى نظام سياسى كالآتى :

١ ـ ملكية الأرض أو الملكية بصفة عامة ٠

٢ ـ الجيش والشرطة ٠

٣ ـ الجماعات الدينية ٠

٤ ـ وسائل الاعلام ٠

٥ ـ السيطرة على عمليات صنع القرار ٠

وقد يغلب عنصر على آخر فى داخل النظام السياسى ، فتسود وسيلة على أخرى ، كل ذلك يسير وفق طبيعة النظام السياسى ومقدار تقدمه ٠

أما العوامل التى يستمد منها النظام السياسى قوته وشعبيته فهى :

(أ) احترام قرارات القيادة السياسية وطاعتها من الأفراد والعمل على تنفيذها ٠

(ب) ثقة المحكومين فى الحاكم ثقة كاملة وقبولهم كل الاجراءات التى يتخذها النظام السياسى بطريقة عفوية ٠

(جـ) الخوف من العقاب الذى يعتبر وسيلة لقبول قرارات النظام السياسى ولكنه يحمل فى طياته عدم وفاء المحكومين للنظام السياسى وأيضا عدم تأييده مما يشكل خطورة فى المستقبل على هذا النظام ٠

ومع أن هذه العوامل السابقة قد لاتتوافر كلها فى أى نظام سياسى معين الا أن التأييد الجماهيرى من مختلف الطوائف للنظام السياسى يعطيه قوة وتدعيما واستمرارا للدولة التى يكون لها عدة وظائف ممثلة فى تنظيمات لها تأثير على أنماط الحياة لتفاعلها وارتباطها بعضها ببعض داخل بناء للسلطة له نفوذه وتأثيره يعرف باسم الحكومة Government التى تقوم بتنظيم أنشطة الأفراد والجماعات فى مجتمع يعنيه عن طريق جهازها الذى يضم طائفة من الموظفين فضلا عن القواعد القانونية المقررة والأعراف السائدة فى المجتمع ٠

ومن ثم فالحكومة بهذا المعنى ليست كيانا جامدا ، وانما هى عمليه ديناميكية ذات نشاط منتظم ، وجهاز يحقق التواصل بين الشعب وأصحاب السيادة ولها الحق فى وضع القوانين وحماية الحريات السياسية والمدنية ، وعادة ما تضم الحكومة ثلاث هيئات أساسية تنفيذية وتشريعية وقضائية (٣٦) .

٣ ــ مدى ارتباط الممارسة السياسية بالقيم الأخلاقية :

لابد من التسليم بأنه لما كانت الممارسات السياسية ، انما تتم وتحقق فى مجتمع له معاييره ومثله الأخلاقية بقطع النظر عن الحيل والمؤامرات السياسية سواء فى الداخل أو فى الخارج والتى أشار مكيافيلى الى طرف منها الا اننا يجب أن نسلم بأن أى عمل يحدث ، انه يتم فى المجتمع ، ولا بد له أن يسترشد بقواعد السلوك العامة المرعية فى هذا المجتمع من حيث الذوق العام والأخلاق ، بحيث يستطيع الاشارة بوضوح الى الانحراف الأخلاقى الذى يمجه المجتمع سواء كان هذا التزاما بنصوص قانونية أو أعراف متفق عليها ، أو أديان أو ايديولوجيات وغير ذلك ، ويتضح من هذا ان ثمة ارتباطا وثيقا لا ينفصم عراه بين السياسة والأخلاق فى أى مجتمع من المجتمعات ، ولا نريد هنا أن نعالج مشكلة النسبية الأخلاقية التى فجرها السوفسطائيون ، ثم أعاد اظهارها أصحاب الوضعية المنطقية Logical Positipism القائلين بعملية الأخلاق أى أصحاب المدرسة الحسية العامة .

ونتيجة ما تقدم يبرز سؤال هام :

هل يمكن أن ترتبط السياسة بالأخلاق فى مجال الحركة السياسية الداخلية والخارجية ؟

على ضوء ما عرضناه تكون الاجابة بنعم ، يؤيد وجهة نظرنا هذا القول « أن ثمة ارتباطا بين السياسة والأخلاق ، حيث أن الأخلاق تتناول تقييم السلوك الانسانى ، فالناس لديهم بعض الأفكار الأخلاقية حول الخير

---

(٣٦) د. محمد نصر مهنا : مدخل الى النظرية السياسية الحديثة ، صص ١٥٤ ــ ١٥٦ ، د. على عبد المعطى محمد ودكتور محمد على محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص ١١ ــ ١٤ .

(٣٧) د. على عبد المعطى محمد ، د. محمد على محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص ٣٠ ، دار الجامعات ، عام ١٩٧٤ .

والشر والحق والباطل ، والثواب والعقاب ، وغالبا ما تكون هنا الأفكار غامضة غير منتظمة فى نسق معرفى محدد ، ومن ثم فمهمة الأخلاق هى أن تجعل الفرد يستطيع أن يتمثل بوضوح طبيعة الوعى الأخلاقى ومحتواه ، هذا هو الذى يفسر لنا الصلة الوثيقة التى ربطت الأخلاق بالسياسة خلال تطور الفكر الانسانى عبر العصور (٣٧) ، وقول آخر يدعم ما عرضناه « ان كل من أصل الدولة والمفاهيم الأخلاقية مرتبطان ببعضهما البعض ، ارتباطا وثيقا لأن المفاهيم الأخلاقية للفرد ، وأصول الدولة قد وجدت فى حياة الجماعة الأولى غير أن تطور الحياة العصرية وتشعب المصالح أديا الى وجود اختلاف بين المفاهيم الأخلاقية ، والمفاهيم الأخلاقية للسياسة ، وهكذا ثم التمييز بين الحقوق والواجبات العامة التى يسندها الوضع السياسى (٣٨) ، ونجمل القول بأن السياسة تعتمد أساسا على القيم الأخلاقية ، ولا يمكن أن تقوم بدورها ، مؤكدا ذلك ايفور براون Ivor Brown فى قوله : « النظرية السياسية تصبح عقيمة بدون النظرية الأخلاقية (٣٩) ٠

ومن هنا يأتى دور القانون ، ليرتب ويقنن القواعد الأخلاقية التى حددت الحقوق والواجبات لدى الأفراد ، لتعمل الدولة وتؤدى وظائفها من خلال هذا القانون المنظم للعلاقات الاجتماعية حيث يعكس أنماطا اجتماعية معينة ومحددة فى دائرة الأخلاق ، أى تتحدد دائرة الأخلاق فى قانون ليتفق مع الواقع السياسى ، وبذلك تتغلب على المشكلة المتمثلة فى أن دائرة الأخلاق أوسع بكثير من دائرة السياسة عن طريق هذه القوانين المنظمة للعلاقات الاجتماعية والأعراف والتقاليد والقواعد الأخلاقية التى توجد فى أى تنظيم سياسى ٠

وعندما تكلمنا عن القانون والدور الذى يلعبه فى التنظيم السياسى انما نعنى ذلك القانون الذى يحمى الحقوق التى يمتلكها كل فرد بصورة متساوية والتى فطر بها كالحقوق الأخلاقية ، أو ما تعرف بالحقوق الطبيعة ، وهى حقوق يمتلكها كل انسان ٠

هذه الحقوق لاتتغير بتغير القوانين الخاصة بالحقوق القانونية التى تختلف من مكان الى آخر ومن دولة الى أخرى ٠ ان هذه الحقوق العامة ثابتة فى كل مكان وزمان ٠

---

(٣٨) د٠ محمد نصر مهنا : مدخل الى النظرية السياسة الحديثة ، ص ٣٩ ٠

(٣٩) د٠ على عبد المعطى محمد ، د٠ محمد على محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ، ص ٣١ ٠

ويترتب على هذه الحقوق العامة (٤٠) واجبات بمعنى أن كل حق يقابله الزام • وهذه الحقوق العامة تتمثل فى نطاق السياسة الداخلية ، ولا نتعرض لها بالتفصيل ولكن نعرضها بايجاز وهى : حق حرية التعبير للمواطن دون تهديد أوقهر سواء من أفراد آخرين أو من الدولة • وحرية العقيدة فكل فرد يتمتع بالعقيدة التى يعتنقها وعدم اجباره على أعتناق معتقد غير معتقده ، وأيضا حق الحياة للفرد يلزمه الحفاظ على حياة الآخرين وكذلك الحق فى أدنى مستوى من المعيشة بمعنى أن يكون للعاجزين والمعوقين وفاقدى القدرة على العمل حق العيش وكفالتهم بصورة تتلائم مع كونه انسانا له حق الحياة ، وأيضا الحفاظ على حق الملكية ، لأنه يخلق حافزا على العمل بدرجة عالية بالاضافة الى الحقوق الشرعية التى يمتلكها كل فرد مثل حق المحاكمة العادلة فى المحاكم ، وحق التصويت لمن تريده فى المجالس النيابية من خلال الاقتراع السرى ، وحق الحماية من مظالم معينة مثل الازعاج والسرقة • هذه الحقوق الشرعية تعنى كل حقوق توفير الحماية من خلال القانون ، اذا تعدى على حق غيره من الحقوق التى ذكرت آنفا وهى فى الحقيقة حقوق انسانية تكون مهمة الدولة حمايتها ، بدلا من منعهاأو ايقافها حتى لايتهدد المجتمع بخطر داهم لأن التصرف ضد حرية وأمن المواطنين بمعنى أن واجب الدولة هو حماية الحقوق الشرعية دون الزام أو قهر على أفرادها •

اذن الدولة تعمل على تأمين حرية الأفراد والمنظمات بداخلها ضد اعتداءات الأفراد والمنظمات الأخرى فى اطار التشريع الذى تسنه الدولة •

والحقيقة أن الدولة تقوم بسن القوانين منأجل المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وتنعكس هذه القوانين وفقا للنظام السياسى الذى تتبعه الدولة ، فالقوانين فى الدولة الشمولية Totalitarian State
غيرها فى الدولة التحررية Liberal State

هذا من ناحية الممارسة العملية فى السياسة الداخلية للدولة أما بالنسبة للممارسة السياسية الخارجية للدولة ، فانها تتمثل فى العلاقات الدولية بينها وبين الدول الأخرى • ولا بد من تنظيم هذه العلاقات الدولية فى صورة اتفاقيات أو معاهدات أو عن طريق المؤسسات العالمية مثل هيئة الأمم وغيرها • ولكن رغم هذه الصور المختلفة للتعاون الدولى الا أننا

---

(٤٠) جون هوسبرس • السلوك الانسانى ـ مقدمة فى مشكلات علم الأخلاق ترجمة د• على عبد المعطى ، ص‌ص ٣٨٢ ـ ٣٩٧ •

نجد شهوة الحرب تسيطر على بعض الدول بقصد التوسع أو الاستعمار أو القضاء على جنس معين ، مما يجعل بعد ذلك دور التنظيمات السياسية دورا غير فعال فى منع هذه الحروب ، لأنها ليست ذات سلطة عسكرية انما هى فقط سلطة معنويــة تعمل على تعبئــة الرأى العــام العالمى ، ولكنهــا لاتستطيع التحكم فى سلطة المنازعات والزام الدولة بقراراتها ، ومن ثم تظل الدول المتحاربة فى حالة الحرب ، تبنى الترسانات الحربية من أجل تفوقها العسكرى وتحقيق أهدافها السياسية والقومية ولهذا نعرض لبعض النماذج وموقف هيئة الأمم المتحدة منها بايجاز :

أولها مشكلة الأقلية العنصرية فى الدولة التى يستعمرهــا البيض فلا تزال دون حل رغم القرارات والنداءات الصادرة من هيئة الأمم ومجلس الأمن بشأنها وخير مثال لذلك ما يعانيــه السكان الأصليون فى جنــوب أفريقيا من طبقة الحكام البيض من ألوان العذاب والهوان .

والمثال الثانى اسرائيل التى أوجدها الاستعمار فى العــالم العربى لكى يضرب وحدة المنطقة العربية المتحدة من المحيط الى الخليــج ، حتى يمكنه من السيطرة على مقدرات الدول العربية وتوجيه سياستها والاستيلاء على ثرواتها ، ويؤكد هذا ما جاء بتقرير كامبل بترمان الذى درس سبب التى تشــكل خطرا على الوجود الاستعمارى فى العــالم ، فانتهى التقرير التى أن تشكل خطرا على الوجود الاستعمارى فى العالم ، فانتهى التقرير الى أن المنطقة العربية الممتدة من المحيط الى الخليج هى المنطقة الوحيدة التى تشكل خطرا على الوجود الأوربى — لأنه يجمعها وحدة اللغة والدين والتاريخ والمصير ، ولذا لكى يأمن الغرب من صحوة هذه المنطقة فــلا بد من غرس جســم غريب فى هــذه المنطقة العربية لتكون شوكة فى جانب العرب ومثيرة للقلاقل بينهم ، وبعد ذلك يسهل السيطرة عليهم . هذا التقرير المعروف تقرير كامبل بترمان صدر فى عام ١٩٠٧ عندما اجمع وزراء خارجية فرنسا وبريطانيا والدول الأوربية الأخرى مع لفيف مع العلماء لدراسة انهيــار الامبراطوريات الغربية ، وكيفية الحفاظ عليها وما هى المنطقة والدول التى تشكل خطرا على المستقبل الأوربى ، وانتهت الى ما أشرنا اليه .

ولما كان المؤتمر الصهيونى الأول فى ١٨٩٧/٨/٢٩ المنعقد فى مدينة بال بسويسرا الذى دعا اليه هرتزل وقد انتهى هذا المؤتمر على العمل لانشاء الدولة الصهيونية ، ونشطت بعد ذلك الحركــة الصهيونية لتحقيــق هذا الحلم بأن شجعت على هجرة اليهود من العالم الى أرض فلسطــين وذلك بمساعدة الاحتلال الانجليزى الموجود فى فلسطين حتى جاء يوم ٢ نوفمبر ١٩١٧ وصرح الانجليز بأن اليهود لهــم حــق انشاء الوطن القــومى فى

فلسطين وقد عرف هذا التاريخ بوعد بلفور الذى جاء مكملا لتقرير كامبل بترمان الذى طالب بغرس جسم غريب فى المنطقة العربية ليسهل الانقضاض عليها وأخيرا حقق لليهود اقامة دولتهم فى فلسطين فى ١٥ مايو ١٩٤٨ ، وأيد قيامها والاعتراف بها كل من اتحـاد السوفيتى والولايات المتحـدة وغيرها من الدول • وعرفت هذه الدولة اليهودية باسم « دولة اسرائيل » ، التى من أجل قيامها تحالف الاستعمار على ايجادها فى قلب الأمة العربية حتى يمكن اجهاضها بسرعة والتحكم فى السيطرة على الموارد العربية لعدم استقرار المنطقة العربية لوجود هذا الجسم الغريب عنها •

ومنذ وجـدت اسرائيل وهى تقوم على مبـدأ التوسع بالقوة ، لأن ايديولوجيتها تكرس شريعة العدوان التى تبرر هذه الحرب ، والتى تبيح سفك الدماء ، باعتبارها وسائل وقائية بقصد تأمين أمنها ، متطلعة الى تحقيق آمالها من النيل الى الفرات ، أى الأرض التى وطأها بنو اسرائيـل منذ القدم • وقد جاءت الحروب التى شنتها اسرائيل ضد العرب مصداقا لعقيدتهـا التوسعيـة التى ظهرت بوضوح فى عدوان ١٩٦٧ الذى انتهى بهزيمة منكرة للعرب • وكان دور هيئة الأمم المتحدة دورا سلبيا يتمثل فى اصدار القرارات تلو القرارات ، واسرائيل فى غيها لاتذعن ، ولا تأبه بها حتى جاء انتصار العاشر من رمضان عام ١٣٩٣ هـ الموافق للسادس من أكتوبر عام ١٩٧٣ وتحطمت اسطورة اسرائيل فى جيشه الذى لايهزم على يد رجال القوات المسلحة المصرية ، فخشيت الولايات المتحدة الأمريكيـة على ضياع اسرائيل ، فتـدخلت لوقف الحرب ، عندما شعرت بانتصـار العرب ممثلين فى قوة مصر الضاربـة • وهنا يتضـح لنا دور الاستعمار الغربى البارز فى تدعيم اسرائيل •

ولعلنا نحاول بقدر ما يتاح لنا من معلومات بأن نقدم تحليلا سياسيا لهذه الظاهرة العجيبة وهى مساندة الاستعمار لدولة اسرائيل ، وقد وضح هذا فى جميع التنازلات التى أجبرنا على التسليم بها وعقد صلح منفرد فى كامب ديفيد جاء وليد ضغط مباشر من رئيس الولايات المتحدة الأمريكية فى حينه ــ الرئيس كارتر ــ وقد أكد هذا التدخل السافر استقالة كل من وزيرى خارجية مصر : اسماعيل فهمى ومحمد ابراهيم كامل احتجاجا الى هذا التدخل من الجانب الأمريكى •

ولا شك أن الولايات المتحدة الأمريكية تعلم تماما أن مصر والدول العربية على يقين من أن أوراق اللعبة فى يدها ، وأن السياسة الأمريكيـة

انما تقوم على مساندة اسرائيل كلية ، كأداة للعدوان والردع والتأديب لأى نظام عربى فى المنطقة يخرج عن طواعية الولايات المتحدة الأمريكية وهذا بالطبع أسلوب لا أخلاقى فى الممارسة السياسية وهو يقوم دون مراعاة لعرف ولا قانون ولا امتثال للمبادىء الانسانية ، حيث أن اسرائيل تضرب بكل هذه القيم عرض الحائط فى سبيل توسعاتها القائمة على القوة غير المستندة الى الحق الشرعى ، بينما تقف هيئة الأمم المتحدة بقراراتها السلبية عاجزة ، نرى اسرائيل تصول وتجول فى المنطقة محققة هدف الاستعمار ، وأيضا يقوم هذا الأسلوب اللاأخلاقى على أساس استراتيجية سياسية ثابتة تفرض نفسها على متغيرات الواقع ، وتلونه بلونها سواء ظهر بأسلوب القوة أو أسلوب المداهنة ، وأحداث لبنان الأخيرة وما وقع للاجئين الفلسطنيين فى مخيماتهم فى صابرا أو شتيلا يؤكد الأسلوب العدوانى الاسرائيلى بينما لم نجد أى صورة من صور التعاطف أو التحالف والاقتراب الودى الأمريكى من الدول العربية ، بل العكس من ذلك ، لقد عملت الولايات المتحدة الأمريكية على أن تجمع حولها القوات الأوربية ولا سيما قوات فرنسا وايطاليا وغيرها لكى تكون قوة ردع فى لبنان حيث تضع أسسا لحل يقوم على العدالة بين الطوائف اللبنانية من ناحية وبينها وبين اسرائيل من ناحية أخرى ، ولكن محصلة هذا الغدر الأمريكى جاءت مخيبة لكل الآمال ، فقد ظهر من وراء كل هذا العمل هدف واحد هو تصفية المقاومة الفلسطينية وقتل الفلسطينيين من نساء وشيوخ وأطفال والتمكين لاسرائيل من اتمام استعمارها ، وتمكين قبضتها على لبنان ليسهل ضرب سوريا فى عقر دارها وهكذا رغم ما يدعيه بعض الساسة والنظم المتحالفة مع الولايات المحتدة الأمريكية ، نرى بأعيننا الثمرات اليانعة التى نجمت عن كامب ديفيد فى تحييد مصر واخراجها من هذا الصراع الحربى وتكريس عملها للناحية السياسية ، اذن أن قوة المراقبة الأمريكية تقف بالمرصاد فى داخل الأراضى المصرية والعربية للانذار بأى محاولة للاخلال بالموقف بينما اسرائيل تذبح العرب وتقتلهم فى كل مكان وكذلك الحال بالنسبة للأردن ٠

ونشير أيضا الى نقطتين هامتين ترتبطان ارتباطا وثيقا بالموقف اللاأخلاقى لأمريكا فى المنطقة ذلك أن وزير خارجيتها قد صرح خلال شهر سبتمبر ١٩٨٤ بأن معاهدة التحالف مع اسرائيل موجها بالدرجة الأولى ضد الاتحاد السوفيتى ، ولكن سرعان ما انبرى له رئيس أركان الحرب الاسرائيلى فى نفس اليوم بالرد على هذا الزعم قائلا بأن هذا التصريح غير صحيح ، لأن معاهدة التحالف بين الولايات المتحدة الأمريكية واسرائيل انما هى موجهة مباشرة ضد الدول العربية ، وهكذا تتضح صورة التآمر

العفن واللاأخلاقى فى العمل السياسى الأمريكى ضد العرب فى المنطقة الأمر الذى حفز بعض الدول العربية مثل الكويت والأردن والسعودية الى الالتجاء الى شراء الاسلحة من الاتحاد السوفيتى •

أما النقطة الثانية فيما يتعلق بالفيتو الأمريكى فى مجلس الأمن يوم ٩ سبتمبر عام ١٩٨٤ ، فقد تقدمت لبنان بكل طوائفها ضد الاحتلال الاسرائيلى القائم بالقوة فى أرضيه ، وناقش مجلس الأمن هذا الموضوع واتخذ قرارا باجماع الآراء بأدانة اسرائيل عدا الولايات المتحدة الأمريكية التى استخدمت حق الفيتو لنصرة اسرائيل وتشجيعها بالتالى على استمرارية عدوانها على العرب على ، للأسف العرب نيام واعلامهم فقط ناقد وناقم الاتحاد السوفيتى الذى يساند كارميل عميله فى أفغانستان ولا يعى العرب المسلمون أن أمريكا لاتفهم ولا تحترم غير القوة لتمكين وتأمين مصالحها فى كل مكان من العالم بأسلوب لا أخلاقى يسانده الدولار والمساعدات الملغمة ، وربما استطعنا أن نفهم حقيقة السلوك الأمريكى فى المنطقة فى صورته القبيحة من مساندته لتركيا ضد اليونان وتهديدها المستمر لأى محاولة أوربية أو يونانية خالصة للاصطدام مع تركيا فى مشكلة قبرص وذلك لأن تركيا هى الحزام الأول ضد الاتحاد السوفيتى وكذلك ضد أمريكا حيث تخشى انفتاح تركيا على المنطقة الاسلامية فتكون بذلك تهديدا سافرا لأمن اسرائيل وهذا ما لم يفطن اليه دهاة الساسة من العرب والمسلمين •

ونموذج آخر يدل بوضوح على ضياع القيم الأخلاقية فى المجتمع الدولى هو ما حدث فى أفغانستان الاسلامية ، واحتلالها من القوات السوفيتية بواسطة أحد عملائها ، فأننا نرى أيضا قرارات سلبية من هيئة الأمم المتحدة بادانة العدوان دون تحرك فعلى وايجابى لمنع احتلال دولة لدولة أخرى بالقوة ، بينما يطفو على السطح مصالح الدول الكبرى على حساب مصلحة الدول الصغرى : وهنا تبرز المصلحة الذاتية للدولة على حساب القيم الأخلاقية ، فأصبحت الأن العلاقات الدولية لايحكمها الآن الا لغة القوة ، ولهذا فان المعسكرين الشرقى والغربى يتسابقان فى ميدان التسليح متخذين من الدول الصغيرة ميادين حروب محدودة كحقل تجارب وابراز قوة الدولتين العظميين ، وصرف المبالغ الطائلة على أسلحة الدمار بدلا من أسلحة العمار التى تبنى وتشيد المجتمع المتحضر وتزيد من فرص السلام والتعاون بين دول العالم •

مثال آخر على السياسة الدولية والعلاقات الدولية بين الدول لاتقوم على السلام والمحبة والتعاون هو موقف الدول الكبرى وهيئة الأمم من الجمهورية الاسلامية التركية فى الجزء الشمالى من الجزيرة القبرصية فقد رأينا

الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا وجميع الدول ترفض قيام هذه الدولة الاسلامية فى قبرص بحجة مخالفتها لمبادىء هيئة الأمم المتحدة ، ناسية هذه الدول الكبرى اعترافها بأسرائيل فى جزء من الوطن العربى ، وأن قيام اسرائيل ليس له أى سند قانونى ولا تاريخى الا اعتماد اسرائيل على قوة أمريكا التى تعتبرها أداتها فى المنطقة العربية ومن هنا يأتى التأييد الأمريكى الأعمى لاسرائيل دون أى اعتبار للأمة العربية ، بينما الولايات المتحدة الأمريكية تقف موقف العنت ويكون لها موقفا مخالفا بالنسبة لقضية الوطنية سواء فى افغانستان أو جمهورية قبرص الاسلامية ، مما يؤكد بوضوح أن السياسة الدولية تحكمها الذاتية على حساب المبادىء والقيم الأخلاقية مثل ذلك تلك السياسة الداخلية التى تتسم بالاستبداد Tyrany فانها أيضا لا تتفق مع المبادىء الأخلاقية ، فما يبدأ بتشريع لصالح الشعب حتى ينتهى بسلطة استبدادية لصالح الحكام زاعمين أن هذا التصرف فى صالح الدولة ولا يمكن أن تهدد من الاجراءات الصارمة التى تتمثل فى عمليات جهاز الشرطة السرى المعروف بالبوليس السياسى بقصد تأمين بقائهم فى الحكم أطول مدة ولو أدى الى استخدام العنف والقوة والبطش بالمواطنين مما يتنافى مع المبادىء الانسانية والأخلاقية ، ويجعلها تعمل على التوسع ومحاربة الدول المجاورة حتى يسهل عليها السيطرة الكاملة على الشعب نتيجة انشغاله بالحروب المفتعلة التى ترهق كاهله ، فيسود القلق والاضطراب سواء فى المجتمع الداخلى أو الخارجى .

لقد أصبحت السياسة فى عصرنا هذا بعيدة عن الأخلاق ومبادئها ولكنها مستترة وراء مؤسسات عالمية مثل هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن وغيرهما بقصد الحفاظ على حقوق الانسان وتأمين حياته ولكنها فى حقيقة الأمر تصدر قرارات أخلاقية فى شكلها وفارغة من مضمونها لعدم التزام الدول بتنفيذ هذه القرارات لتحكم القوتين العظميين فى مصير العالم دون أى اعتبار لأخلاق أو قيم انسانية .

الفصل الأول

تطور الفكر السياسى الغربى ومدى
صلته بالأخــلاق

تمهيــد :

اولا : من العصر القديم الى العصر الحديث :

١ ـ العصر القديم (سقراط ـ افلاطون ـ أرسطو) .

٢ ـ العصر الوسيط (القديس أوغسطين ـ الاكوينى ـ دانتى) .

٣ ـ عصر النهضة (ميكافيللى ـ مارتن لوثر ـ بودان) .

٤ ـ العصر الحديث (هوبز ـ لــوك ـ روســو)

ثانيا : الفترة المعاصرة :

تمهيـد :

١ ـ هيجل واثـره فى السياسة والأخـلاق .

٢ ـ كروتشى وموقفه السياسى والأخلاقى

٣ ـ راســل ودعوته لحكومة عالمية تحقق السلام .

ثالثـا : تعقيب

الفصل الأول

تطور الفكر السياسى الغربى ومدى صلته بالأخلاق

تمهيـــد :

يتسم الجنس البشرى بسمة مميزة وهى العيش فى جماعة ، وذلك لاعتماد الانسان على غيره فى سد حاجاته الضرورية . وأكد هذا المعنى كل من أفلاطون وأرسطو (١) ثم ابن خلدون بعـدهما عنـدما قـرر أن الاجتماع الانسانى ضرورى (٢) . مؤكدا مدنية الانســان بالطبع وحبه الحياة فى الجماعة .

واذا تمثلنا الجماعات البشرية الأولى ، فنجدها فى صورتين : الأولى منهما هى التى تكونت فى صــورة قطيع لايعــرف أفراده بعضهم بعضا الا عن طريق الأم حيث أن الرابطة التى تجمعهم هى صلة الرحم وليست قرابة الصلب (٣) كما أن هذه الرابطة الأموية لا تعنى حكم الأم كما يقول البعض (٤) وقد عرفت هذه الحياة بالنظرية الأموية Matriachal Theory أما الصورة الثانية فهى الأسرة Family التى تخضع لأب يمارس سلطته الأبوية على أفرادها ، ومن ثم فان أصل كل سلطة فى الجماعة البشرية

---

(١) Wanless : Gettels History of Political Thought pp. 63-64. London, 1959.

(٢) المقدمة ص ٣٤ ، ط ، المطبعة الأزهرية ، ١٣٤٨ هـ .

(٣) Maciver, R. : The Modern State, pp 30-31. London, 1949.

(٤) د. عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية ، ص ٥٥ منشاة المعارف ١٩٦٦ .

سلطة فردية يمارسها رب الأسرة Patriach ــ وعلى هذا تعتبر الأسرة النواة الأولى للجماعة البشرية ثم اتسع نطاق الجماعة الى عشيرة Clan ثم الى قبيلة Tribe وهكذا حتى تصبح الجماعة : أمة Nation (٥) يعرف هذا النظام باسم النظرية الأبوية Patriarchal Theory

ويمكن القول بأن السلطة نشـــأت كشيء ضروري في الجماعة البشرية الأولى أثر تعود الصغار لأوامر الكبار (٦) مما يجعـــل السلطة كبداية لتطور السلطة في المفهوم السياسي فيما بعد • كما أن التماس الصغار النصيحة والخبرة لدى الكبار (٧) قد كونت لديهـــم الأعراف والعـــادات والتقاليد التي نجم عنها بعد ذلك ما عرف ــ نتيجـــة تطور الانسانية ــ بالأخلاق والقوانين •

ونتيجة لاستقرار الانسان في الأماكن القريبة من الأنهار واشتغاله بالزراعة ظهرت عدة تنظيمات سياســية مثـــل « المدينة ــ المعبد » ، ثم الممالك والامبراطوريات في الحضـــارات القديمة (٨) التي حملت الينا البذور الأولى للتفكير السياسي والأخلاقي ــ قبل ســـقراط ــ متسما بالطابع الديني في « المدينة ــ المعبد » ، بينما كان الطابع الديني المعتمد على القوة العســـكرية في الممالك والامبراطوريات (٩) وذلك عن طريق أوراق البردي التي أنطوت على وصايا وتنبؤات في الحكم والدولة عند كل من أيبورر ، وبتاح جوتب ونفرروهو ، وخور محب (١٠) وأيضا ما جـــاء في قوانين حمورابي (١١) وعهـــد لقمان الملك (١٢) وكذلك

---

(٥) Sir Seoley, G., G., R : Introduction to Political Science, pp. 55-56, London, 1896.

(٦) Lipson : The Great Issues of Politico, p. 16, U.S.A. 1958.

(٧) Ibid, p. 16.

(٨) John Bowle : Western Political Thought from the Origins to *Rousseau*, pp. 26-28.

(٩) Ibid : p. 28.

(١٠) ويل ديورانت : قصة الحضارة في العالم : ترجمة محمد بدران وذكي نجيب محمود • المجلد الأول ، الجزء الثاني ، ص‌ص ٦٧ ــ ٧١ ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦١ •

(١١) م • س ، ص‌ص ٢٠٧ ــ ٢١١ •

(١٢) سيد مظفر نادلي : التاريخ الجغرافي للقرآن ، ترجمة عبد الشافي عبد القادر ص‌ص ١٧٩ ــ ١٨٦ ، نشر لجنة البيان العربي ، القاهرة •

ما اشتملت عليه شريعة « مانو » (١٣) وما سجلته وثائق « تشو » (١٤)، بالاضافة الى المعرفة الأسطورية التى أعطتنا بعض صور الحكم والسلطة والعدالة والحرب فى الشرقين الأدنى والأقصى وأيضا عند الاغريق قبل معرفتهم المنهج العقلى ، الا أن تشريعات سـولون وأفكار فيثاغـورث ومدرسته وآراء كونفوشيوس تعد اضافة واسهاما فى الفكر السـياسى والأخلاقى السابق على سقراط ومن أتى بعده ٠

فعند سولون (١٥) كانت السياسة مرتبطـة بالقانون والأخلاق حيث أنهما تحققان العدالة والمساواة بتوزيع الأراضى وتمليكها للفلاحين ، غرس الحب ونبـذ الأحقاد بين الجميع مع الاعتراف بحق الجمـاعة فى وضع قوانينها بحيث لا تتعارض مع قوانين الدولة (١٦) وقد عرفت هذه الجماعة فيما بعد باسم الأحزاب ، والنقابات أو الجمعيات أو الشركات٠

أما فيثاغورث ومدرسته فتعتبر هيئة سـياسية ترمى الى اقرار النظام على أساس العدالة واعتبار العلم وسيلة لتهذيب الأخلاق والنفس عن طريق حكم الفلاسفة (١٧) ومن ثم كانت العدالة عددا مربعـا لأنهم ينظرون الى العالم كعدد ونغم وبالتالى الدولة تظل عادلة طالما أن المساواة قائمة بين أجزائها (١٨) ، لأن العدد المربع يشكل انسجاما كاملا لتساوى أجزائه العددية مع القيمة العددية لكل جزء على حده ٠

أما كونفوشيوس (١٩) فهو ينادى بأن يكون الحاكم صالحا ، وأن وزارته تعمل على تأمين الاكتفاء الذاتى مع توزيع الثروات على النـاس بما يضمن وحـدة الشعب القائمـة على الحب ، وأن تكون رحيمة فى عقابها ، وأن تنشر التعليم لترتقى بمستوى المواطنين ، كما تعنى بغرس الأخلاق الطيبة والسلوك القويم بينهم ، لأن الأخلاق اذا فسدت ، فسدت

---

(١٣) ديورانت : قصة الحضارة فى العالم ، الجزء الخاص بالهند وجيرانها ٠

(١٤) هـ ٠ ج ٠ كريل : الفكر الصينى من كونفوشيدس الى ماوتش توبج ، ترجمة عبد المجيد سليم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧١ ، صص ٤٣ ــ ١٣٨ ٠

(١٥) سولون : مشرع اثينى ، أحد الحكماء السبعة (٦٤٠ ــ ٥٥٠ ق٠م) ٠

(١٦) د٠ طه حسين : نظام لاثنيين ، صص ٥١ ــ ٦٥ ، دار المعارف بمصر ٠

(١٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٦ ٠ لجنة التاليف والترجمة ٦٦ ٠

(١٨) ارنست باركر : النظرية السياسية عند اليونان ، ترجمة لويس اسكندر ، جـ ١ ، صص ٨٥ ــ ٩٢ ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٦ ٠

(١٩) كونفوشيوس حكيم صينى (٥٥١ ــ ٤٧٩ ق٠م) ٠

الأمة معها · كما يدعو الى قيام جمهورية عالمية واحدة يختـــار أفراد حكومتها من أصحاب الفضائل والمذاهب والكفاءات من بين أفراد الشعب فى كل دولة حتى يسود العالم الحب والسعادة (٢٠) ·

هذه أهم الآراء السياسية والأخلاقية التى تمثل جزءا أساسيا من الفكر السياسى والأخلاقى التى سبقت سقراط والتى تعتبر ـ بحق ـ التمهيد الطبيعى للفكر السياسى والأخلاقى فى مراحل تطوره المختلفـــة عبر التاريخ الانسانى الطويل ·

أولا : من العصر القديم الى العصر الحديث

ان غرضنا من هذا هو استخلاص أهم السمات الأساسية فى الفكر السياسى الغربى ومدى ارتباطها بالمبادىء الأخلاقيـــة من خلال مفكرى كل عصر ·

١ ـ العصر القـديم
(ســـقراط ـ أفلاطون ـ ارسـطو)

هناك عدة عوامل تعطى للتجربة السياسية عند اليونان وللممارسة السياسية فى واقع الحياة اليونانية ، أبعادها التى تشكلت من خلالهـا وأصبحت ذات لون وتيار دافق عبر تاريخ الحضارة الانسانية هى :

١ ــ أول ما يصادفنا هو أن الفكر الســياسى عند اليونان كان يحاول الاقتراب دائما من التطبيق العملى أى أن النظر الســياسى كان يلتقى غالبا مع الممارسة السياسية ·

٢ ــ انه على الرغم من محاولة الاسكندر ارساء دعائم امبراطورية

---

(٢٠) هـ · ج · كريل : الفكر الصينى من كونفوشيوس الى ماوتس توبج ، ترجمة عبد المجيد سليم ، ص‌ص ٤٣ ــ ٧٠ ·

(٢١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص‌ص ٢ ، ٣ ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، الطبعة الخامسة ، عام ١٩٦٦ ·

يونانية مترامية الأطراف الا أن اليونانيين كان بطباعهم وبفكرهم يجعلون « دولة ـ المدينة ـ The city-state » التصور الأمثل للدولة .

٣ ـ ان الأساطير اليونانية والأدب اليونانى خصوصا الالياذة والأوديسة (٢١) وبصفة عامة الدين اليونانى وآلهته كان لها تأثيرها فى الفترة المبكرة من قيام نظام الدولة ، ولكن حينما نشأت وازدهرت الديمقراطية فى عصر باركليز « زعيم الديمقراطية (٢٢) » وعصر الانارة اليونانية الأول، بدأت القيم الدينية تهتز بفضل تأثير السوفسطائية (٢٣)، وكذلك أخذت القيم الأخلاقية تتهاوى وتخضع لنزوات الأفراد وشهواتهم وحب التسلط والسيطرة ايثارا للمصلحة الخاصة ، ورغبة النجاح الشخصى وعدم ايثار المصلحة العامة وهنا تظهر المفارقة الأساسية فى هذا النظام بين السياسة والأخلاق ، وتأخذ طريقها الى كل نواحى النظام وفى مجلسه النيابى وفى الشارع ، وفى أماكن عدة ، ومن ثم يكون مدخلنا الطبيعى لمعرفة الفلسفة السياسية عند اليونانى القديم ومدى ارتباطه بالأخلاق أن نعرض بايجاز عن مفهوم دولة المدينة الاغريقية ثم عن تعاليم السوفسطائية .

١ ـ دولة المدينة الاغريقية :

هى عبارة عن اقليم صغير للغاية يضم ثلثمائة ألف نسمة تقريبا ويخضع لسلطان مدينة واحدة ، هى نموذج لنظام دولة ـ المدينة (٢٤) وكان هناك العديد من هذه الدول التى عرفت باسم دولة ـ المدينة The City-State ولكن سنقتصر فى هذه العجالة على دولتين هما اسبرطة وأثينا ، لكى نتعرف على النظام السياسى والأخلاقى فيهما .

(أ) أسبرطة :

كان النظام الاجتماعى فى أسبرطة يتكون من ثلاث طبقات هى : الاسبرطيون وهم الطبقة الحاكمة فى المدينة سواء من الناحية السياسية

---

(٢٢) جورج هولان سباين : تطور الفكر السياسى ، ج ١ ، ص ١٢ ، ترجمة حسن جلال العروسى ، دار المعارف ، عام ٧١ ، الطبعة الرابعة .

(٢٣) م ٠ س : ص ٣١ .

(٢٤) م ٠ س : ص ٢ .

أو الشئون العسكرية بينما الطبقة الوسطى ويمثلها البريويكيون فكانوا يعملون فى الصناعة والتجارة أما الطبقة الثالثة فهى طبقة الهيلوتيون ، وتمتاز بكثرة أفرادها وتعمـــل فى الزراعة وهى أدنى الطبقات مكانة ، ولم يـكن مسموحا للبريويكيين والهيلوتيين بالاشتراك فى الحيـــــاة السياسية العامة ٠

ويقوم التنظيم السـياسى على أفراد الطبقة الأسبرطية الذين تجد شعورهم أقوى بالدولة منه بالعائلة نتيجة اتباع الطبقة الأسبرطية لنظام تربوى خاص تتعهده الدولة لتربية أبنائها لاعدادهم كقادة عســكريين وحـكام ٠

وعلى رأس التنظيم السياسى ملكان متساويان فى المكانة والسلطة يتوليان ادارة الدولة سياسيا وعسكريا ، ثم مجلس تنفيذى مكون من ثمانية وعشرين عضـــوا يتم اختيارهم بالانتخاب مدى الحياة لتصريف مهام الدولة التنفيذية وفقا للقانون المتبع ٠ كما يوجد هيئة عامة تمثل جميع الاسبراطيين تنعقد لبحث الأمور الخطيرة التى تمر بها الدولة ثم الاقتراع عليها ، وأخيرا اختيار خمس أعضاء ســنويا بالانتخاب الحر ليشاركوا فى كافة الأمور السياسية التى تمر بالدولة خلال مدة عام انتخابهم ٠

وثمة رأى يقول ان النظام السياسى فى أسبرطة هو نظام طابعه أوليجاركى ، بمعنى زيادة ثراء الطبقة الأسبرطية على حساب الطبقتين الأخريين ، وفى نفس الوقت دولة استقراطية لابعادها طبقتى البريويكيين والهيلوتيين من الحياة السياسية ، بينما هى دولة ديمقراطية بالنسـبة لأفراد الطبقة الأسبرطيـــة ، وهذا ما ارتآه الدكتـــور على عبد المعطى محمد (٢٥) ولكن نعتقد أن النظام السياسى لايتجزأ بهذه الصــــورة التفصيلية وانما يأخذ شكلا معينا من أنواع الأنظمة السياسية المختلفة ويمكن لنا أن نسمى نظام أسبرطة السياسى نظاما تيموقراطيـا (٢٦) حيث أن حكومتها حكومة عســكرية تنزع الى البطولة واحراز النصر والأمجاد كما هو تماما فى حكام أسبرطة ٠

---

(٢٥) دكتور على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى ، ص ص ٢٥ ــ ٢٦ ٠

(٢٦) التيموقراطية : تنشأ عن الارستقراطية التى تذبل وهى وسط بين الارستقراطية التى تكون فيها الحكمة سائدة وبين الاوليجاركية وهى التى فيها تكون الأقلية الموسرة حاكمة ، ومنصرفة عن الحكمة والمعرفة ٠

(ب) أثينــا :

وكانت الطبقات الاجتماعية فى أثينا ثلاث هى : المواطنون والأرقاء والأجانب • والمواطن الاثينى هو الذى له حق المشـــاركة فى الحيـاة السياسية والشئون العامة دون الأرقاء والأجانب ولقد فهم الأثينى معنى المواطنة بأنها مشاركة فى الحيـــاة السياسية وليس الحصـــول على حق له (٢٧) •

أما التنظيم السياسى فى أثينا هو الذى يعرف باسم «الديمقراطية» ويتكون من جمعيــة عامة تضم جميع المواطنين الى جانب مجلس تنفيذى منتخب من خمسمائة عضو بالاضافة الى المحاكم ، أما الشئون العسكرية فموكولة الى قواد عشر •

ومن هنا تميزت الديمقراطية الأثينية بالنظم السابقة وهى مجلس تنفيذى مختـــارا اختيـــارا شعبيا ومسئول أمام جمعية المواطنين ومحلفون مستقلون ومختارون برأى الشعب بالاضافة الى تطبيق نظام الحكم الذاتى أو الادارة اللامركزية • وهذا ما نراه فى هذا النص » •

« ولقد تضمنت الحكومة الاثينيـــة ـ بجانب الجمعية العـــامة للمواطنين ـ وسائل سياسية كفلت مسئولية القضاة والمواطنين أمام مجموع المواطنين وجعلهم خاضعين لرقابتهم ، وكانت وسيلة ذلك ايجاد نوع من التمثيل النيابى هدفه اختيار هيئة كبيرة الى حد يكفى لاعطـاء صورة مصغرة لجميع المواطنين مع السـماح لهذه الهيئـة التمثيليـة بالعمل باسم الشعب فى حالة معينة أو لأجل قصير • وقد أدى قصر ذلك الأجل مع النص الشائع على عدم جواز اعادة انتخاب الأعضـاء الى فتح الباب أمام المواطنين الآخرين ليأخذوا دورهم فى الشئون العامة ومتابعة لمنطق هذه السياسة كانت القاعدة لديهم فيما يتعلق بالوظائف ألا يعهد بالوظيفة الى فرد ، بل تسند الى هيئة من عشرة أفراد ، تختار كل واحد منهـم احـــدى القبائل المكونة لجموع المواطنين • كانت سلطة هؤلاء الموظفين ضئيلة فى الغالب ، فى حين عرفت أثينا هيئتين أخريين كانتا الدعامة والرقابة الشعبية على الحكومة ونعنى بذلك مجلس الخمسمائة والمحاكم التى تقوم على أساس التوسع فى نظام المحلفين الشعبى •

ولا يخفى أن مدى تمثيل هذه الهيئات الحاكمة لجمهـــور الشعب انما يتوقف على طريقة انتخاب أعضائها ويلاحظ أن الاثينيين قد قسموا

---

(٢٧) سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ٥ •

دولتهم من حيث الحكم الذاتى أو الادارة المركزية الى حوالى مائة قسم وهما وحدات الحكومة المحلية » (٢٨) ٠

ولهذا رأينا أن دولة المدينة تستهدف تحقيق مثلها العليا فى اقامة صرح الديمقراطية فى أذهان أبناء أثينا المتمثلة فى الاشتراك فى الحياة السياسية والعامة بصورة فعالة تتضح فى التناوب فى الحكم وتولى الوظائف بالاقتراع وتوسيع نطاق الهيئات الحاكمة الى الحد السابق ذكره لافساح مجال الخدمة لأكبر عدد من الوطنيين ، فحكومته ديمقراطية لأن الادارة بين الكثرة لا بيد القلة (٢٩) فلم يكن معنى الحق والعدالة فى نظرهم الا الدستور الذى ينظم الحياة المشتركة للمواطنين ، ولم يكن للقانون من غرض الا تعيين مكان الفرد فى المجتمع وتحديد وظيفته فى حياة المدينة ، وكان للفرد حقوق لم تكن وليدة مصلحته الشخصية ، بل كانت حقوقا تابعة لمركزه فى الجماعة ٠ كذلك كانت على المواطن تكاليف والتزامات لم تفرضها الدولة عليه وانما نجمت عن حاجته الى اظهار مواهبه وامكانياته (٣٠) ٠

لهذا برزت فى ذهن كل اغريقى نتيجة الحياة المشتركة المتجانسة فى المدن الاغريقية فكرتى الحرية والقانون التى قام عليهما كل النظام السياسى ، فحب الاغريقى للحرية لم تمنعه من احترام القانون وذلك لأنه لم يتوهم فى يوم من الأيام أن له حقا موروثا فى أن يفعل ما يشاء أو يعتقد أنه مكلف بواجباته من قبل الآلهة ومن هنا انتفى التعارض بين قوة الدولة وحرية الفرد فى المدينة الاغريقية ٠ وما الحرية وسياسة القانون الا مظهران مكملان للحكم الصالح عكس الدولة التى يسودها طاغية لأن حكم الطغاة أسوأ نظم الحكم (٣١) ٠

ويمكن القول نتيجة ما قدمناه من الملامح الرئيسية للنظم السياسية وما انطوت عليه من قيم أخلاقية متفاوته تبعا للاتجاهات السياسة داخل دول المدينة الاغريقية التى كانت تتأرجح بين الارستقراطية والتيموقراطية والأوليجاركية والديمقراطية والموناركية الاستبدادية ٠

واذا حللنا العمل السياسى فى المدينة الاغريقية بصفة عامة فنجد

---

(٢٨) م ٠ س : صص ٧٠٦ ٠

(٢٩) م ٠ س : ص ١٤ ٠

(٣٠) م ٠ س : ص ١٩ ٠

(٣١) م ٠ س : ص ٢١ ٠

مصدر هذا العمل السياسى هو الحكومة التيموقراطيــة فى أسبرطة المتسمة بالطابع العسكرى بينما كانت الحكومة الديمقراطية فى أثينــا تقوم على الحرية واحترام القانون لأنهما دعامتا الحكم الصــالح عكس الحكم الغاشم الموجود فى أسبرطة المعتمد على القوة العسكرية والبطش حيث تمثل حكم الطغاة وهو أسوأ النظم السياسية فى نظر الاغريق ٠

٢ ــ السوفسطائيون

تتلخص تعاليم السوفسطائية فى قول بروتاجوراس « الانســان مقياس الأشياء جميعا ، هو مقياس وجــود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود مالا يوجد (٣٢) بمعنى أن الانسان مقياس جميع الأشــياء ، فيما يراه موجودا فهو موجود وما لايراه موجودا فليس بموجود (٣٣) ٠

ويذهب السوفسطائيون الى أن القيم والمبادىء فى مجال الأخلاق متغيرة بتغير الزمان والمكان ، كذلك الحقــائق فى مجال المعرفة نســبية متغيرة وليست مطلقة ثابتــة ٠ كمــا ذهبوا الى أن القوانين الوضــعية قد سنت لتحقيق أهداف واضعيها ، ومن ثم ينبغى على الفــرد العاقل أن يحاول تجنب العمل وفق القوانين الوضــعية والتى تعتبر عقبات غير طبيعية لرغباته (٣٤) ، ومن ثم عليه العمل وفق منفعته الخاصــة حتى تكون القوانين الطبيعية هى التى لها الغلبة على القوانين الوضعية التى شرعتها الدولة ، لأن الدولة مخلوق صنعه الانسان ولا سيادة لمصنوع على طبيعى ــ ومن ثم نجد كاليكز السوفسطائى ينادى بأن تساس أمور الدولة بالقوة والسلطة المباشرة العنيفة ، لأن الطبيعة تخبرنا دائمــا بأن العدل يقتضى أن ينال الأخيار أكثر من الأشرار وأن ينال الأقوياء أكثر من الضعفاء ، حيث أن العرف من صنع الأغلبية الضعيفة الذين يصغون قوانينهم ويوزعــون ثنــاءهم أو لومهم حسب ما تمليــه عليه أنفســهم ومصالحهم (٣٥) وبالتالى فان معيار الصحة للقوانين والعادات والأخلاق نسبى وليس مطلقا لأن هذه القوانين ما هى الا نظمــا تعاقدية وضعها

---

(٣٢) م ٠ س : ص ٣١ ٠

(٣٣) دكتور : محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى والفلسفة اليونانية ، جـ ١ ص ١٠١ ٠

(٣٤) Burgess, J. B. ; Introduction to History of Philosophy, p. 68.

(٣٥) Barker, E. : Greek Political Theory, p. 138.

نفر من أذكياء البشر للسيطرة على الجماعة أخلاقيا واجتماعيا واقتصاديا ، فالدين كاللغة ، كالقانون ، وأيضا كالدولة كلها أمور تقوم على التعاقد (٣٦) ٠

ويتضح لنا أن مبدأ سيادة الفرد يقوم مباشرة على الحق الطبيعى للقوة مع التسليم بأن الانسان مقياس الأشياء جميعها وليس القانون الوضعى ولا الدولة ومن هنا لابد أن يكون مبدأ سيادة الحكام فى الدولة تعتمد على الحق الطبيعى للقوة عند السوفسطائيين ٠

وقد كان سقراط هو أول من نبه الى هذه الكارثة التى حاقت بالديمقراطية من تعاليم السوفسطائية ، فتصدى لتعاليمهم وتمكن فى النهاية أن يعيد للقوانين الوضعية قدسيتها فى قوله بأن القوانين المكتوبة ما هى الا صورة أو نموذج من القوانين الالهية المكتوبة (٣٧) ٠

وبذلك يمكن القول بأن الدولة عند سقراط تتمثل فى احترام الأفراد لقوانينها ، وأن مصلحة الفرد تتفق مع مصلحة الجماعة ، وأن الخير الفردى لاينفصل عن الخير العام ، وبذلك هدم سقراط مبدأ المنفعة الشخصية والسيادة للأقوى ، كما طالب بالعودة الى حالة الطبيعة الأولى فى أن يكون الحاكم حكيما فيلسوفا كقوله « ان الذى يحكم الناس لابد أن يكون أحكم الناس » (٣٨) ٠

لقد أنقذ سقراط المعرفة من الشك السوفسطائى بأن جعل الحقائق ثابتة ، أما فى مجال الأخلاق فقد رد الأحكام والقيم والمبادىء الخلقية الى مبادىء عامة تصدق فى كل زمان ومكان ، وأوجد بذلك مقياسا ثابتا تقاس به خيرية الأفعال وشريتها ٠

وعلى أية حال فان سقراط يعتبر أول من وضع اللبنات والارهاصات الأولى لقيام الدولة المثالية التى لاتفصل بين السياسة والأخلاق ، بل تعمل على تلازمهما ، حيث نجد بعد ذلك أفلاطون وأرسطو يتبعان منهجه ويسيران على دربه فلا غرو أن سقراط نقطة البدء التى صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التى جاءت بعده (٣٩) وكذلك نقطة البداية للفكر السياسى اليونانى الذى جاء بعده ٠

---

(٣٦) دكتور : محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى (الفلسفة اليونانية) ، ط ص ١٠٣ ٠

(٣٧) د٠ على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى ، ص ٤٣ ٠

(٣٨) م ٠ س ٠ ص ٤٤ ٠

(٣٩) Sidgwick, H. · History of Ethic-, p. 12.

أما **أفلاطون** فقد أيد قيام المبادىء العامة والقيم المطلقة كما اعتبر الخير هو السعادة التى هى غاية كل فعل أخلاقى ، بل أكثر من هذا قرن السعادة بالعدالة · ولذا يرى أفلاطون أن يحقق الخير فى الدولة انما يتمثل فى العدالة سواء للمدينة أو الفرد ولذا يكفى الانسان معرفته بالقيم الأخلاقية لكى يسلك سلوكا فاضلا فى ظل نظام سياسى معين ، ومن ثم فالمجتمع السياسى عند أفلاطون ـ أى الدولة ـ لا يقوم بدون فضيلة بمعنى ارتباط الانسان الأخلاقى بالانسان السياسى الذى هو هو أى ارتباط السياسة بالأخلاق ارتباطا وثيقا فى الدولة من خلال دعوته فى المدينة الفاضلة التى يحكمها فيلسوف ، والذى يضع دستورها وقوانينها وله حق تعديلها بما يتفق مع مصلحة الجماعة ، دون تدخل من جانب الشعب نفسه ، وهنا نجد سيادة الحاكم سيادة مطلقة قائمة على المعرفة ومتجهة نحو تحقيق الصالح العام ولكنه يعدل عن هذه الدولة المثالية الى الدولة المقيدة بالقوانين ، لأن البشر بدون قوانين لا يختلفون اطلاقا عن أشد البهائم وحشية (٤٠) · ولهذا قسم الدولة الى نوعين أساسيين ، الأول منها دول يسود فيها القانون وهى الدول : الملكية أى حكم الفرد العادى ثم الارستقراطية التى يحكمها عدد قليل ، ثم الديمقراطية ويحكمها الناس كلهم ، وأما النوع الثانى من الدول فهى التى يسود فيها القانون كدولة الطغيان التى يحكمها فرد مستبد أو دولة تيموقراطية وهى بمثابة حكومة عسكرية ويقول عنها الدكتور أبو ريان بأنها حكومة الأنفة والأمجاد (٤١) ثم الدولة الأوليجاركية وهى حكم عدد قليل لمصلحتهم الشخصية ·

وينتهى أفلاطون مفضلا الدولة المختلطة التى تجمع بين النظام الملكى وحكمته وحرية النظام الديمقراطى (٤٢) وبهذا التصور الأفلاطونى فانه وضع السلطة السياسية على أساس جديد بحيث لا يتعارض صالح الفرد مع الخير العام للدولة ·

أما **أرسطو** فقد انتهج نهجا واقعيا فى معالجته لنظام الدولة السياسى بأن جعل سيادة الدولة هى سيادة الدولة الدستورية التى تعتمد على سيادة الطبقة الوسطى التى تستمد مزاياها من المزايا الأخلاقية

---

(٤٠) دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٢٥ ، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية ، ١٩٧٣ ·

(٤١) دكتور محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر السياسى ، ج ١ ، ص ٢٥٨ ·

(٤٢) John Bowle : Western Political Thought from the Origins to Rousseau (London, 1961), p. 28.

التى يتصف بها أفراد هذه الطبقة الوسطى التى هى خير شكل للمجتمع السياسى .

ويعنى الحكومة الدستورية عند أرسطو هى التى تعمل على ربط الأخلاق بالسياسة عن طريق مبدأين أحدهما هو أن الحياة السعيدة حقا هى حياة الخيرية التى يعيشها الفرد فى حرية من العوائق وثانيهما هو أن الخيرية تشتمل على وسط بين طرفين ، ويتبع هذا أن خير حياة هى الحياة التى تتكون من وسط هذا النوع الذى يستطيع أن يبلغه كل فرد ، وأبعد من ذلك أن المقاييس ذاتها التى تقرر أن يكون لهيئة المواطنين أسلوبا فى الحياة حسن أم سىء ، يجب أن تنطبق أيضا على الدستور لأن الدستور هو طريقة الحياة لهيئة المواطنين (٤٣) وبذلك يؤكد أن خير دولة هى التى تستند على الطبقة الوسطى التى تكون فيها الحكومة الصالحة .

ويتفق أرسطو مع أفلاطون على تفضيل الدولة التى يسود فيها القانون ، كما أخذ عن أفلاطون أيضا فكرة تقسيم الدول ولكنه يرى أن الدولة المختلطة هى التى تقوم على مزيج من الارستقراطية والديمقراطية وليس الملكية والديمقراطية كما قال أفلاطون .

ويمكن القول أن أرسطو يرى أن القانون فى أية دولة صالحة يجب أن يكون هو السيد الأعلى وليس أى شخص كائنا من كان بالتالى جعل الحكم الدستورى المعتمد على القانون يتميز بعناصر ثلاثة أساسية (٤٤) :

١ ـ أنه حكم يستهدف الصالح العام وليس طبقة معينة أو لفرد معين .

٢ ، أنه حكم قانونى تنظمه قواعد عامة وليست أوامر تحكمية أو تعسفية بمعنى أنه يتم فى اطار قواعد معروفة مسبقا وفى حدود ما تسمح به الأعراف السائدة .

٣ ـ حكم دستورى لا يستند الى القوة وانما يستند الى رضاء الرعية عن الحكومة بارادتهم الحرة .

وبذلك جعل أرسطو الهدف نقطة اهتمامه فى أنواع الحكم ومن ثم

---

(٤٣) Barker, E. : The Politic; of Austolle : Book IV, XI.

(٤٤) جورج . هـ . سباين : تطور الفكر السياسى ، ج ١ . ص ١٢٠ ، دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٢٦ .

كان أفضل أنواع الحكم عنده ما كان هدفه للمصلحة العامة ، ورضاء الرعية عنه دون أن يكون قائما على تسلط وقهر واستبداد .

وهنا حدد أرسطو الهدف الحقيقي من الدولة بأنه تحقيق أفضل حياة ممكنة لمن يعيشون فيها ، وبذلك اعتبر الدولة النوع الوحيد من الاتحادات البشرية الذى يتمتع بصفة « الاكتفاء الذاتى » بالاضافة الى أن المواطن فى دولة المدينة هو من لديه صلاحية المشاركة فى عمليات الحكم المختلفة . وقصارى القول أن هدف الدولة عند أرسطو ارتقاء مواطنيها خلقيا بعد أن أقامها على السيادة الدستورية المتمثلة فى الطبقة الوسطى التى هى الوسط العادل لأنها تمثل السيادة أو السلطة السياسية فى الدولة فى اطار القواعد العامة المتمثلة فى القوانين التى تهتم بالمصلحة العامة ورضاء لناس بها وبذلك يؤكد أن خير دولة هى التى تستند الى الطبقة الوسطى التى يكون فيها الحكومة الصالحة .

٢ ـ العصر الوسيط

(القديس أوغسطين ـ توما الاكوينى ـ اليجيرى دانتى)

سادت الديانة المسيحية الامبراطورية الرومانية ، وأصبحت الدين الرسمى لها فى القرن الرابع الميلادى ، فكان طبيعيا أن تكون ذات تأثير بالغ فى الحياة السياسية والأخلاقية كما سنرى . وبعد القرن الرابع الميلادى لم تعد الامبراطورية الرومانية تمثل وحدة سياسية متماسكة تخضع لحكم مركزى واحد يسيطر على جميع أنحائها كما كان الحال من قبل . ونتيجة الغزوات المتتالية من القبائل الجرمانية المتحررة من أواسط آسيا على أوربا لم تعد الامبراطورية الرومانية كدولة بل انقسمت أوربا الى وحدات مستقلة عرفت باسم الاقطاعية Feudality وهى مستقلة تماما عن كل سلطة خارجية وعرف هذا النظام بالنظام الاقطاعى Feudalism وكانت نظم الحكم فيها مستمدة من التراث الاغريقى والرومانى والمسيحى بالاضافة إلى بعض التقاليد الجرمانية التى حملتها قبائل الغزو معها .

لقد اتسم التفكير السياسي والأخلاقي في العصر القديم بالنزعة العقلية مما يجعل المذهب العقلى منافيا تماما مع الروح المسيحية التى أقامت أخلاقها على الوجدان والعاطفة (٤٥) ، كما جاهرت المسيحية

---

(٤٥) Kulpe, O. Interoduction to Philosophy, p. 216.

بأن الله هو الذى يحـدد الفضيلة ويميز الخير والشر ، بالاضـافة الى توضيحها بأن الشهوة تستعبد الناس ، وأن خلاصهم من شرورها يكمن في وجود قوة تعينهم على ذلك الخلاص حيث المثل الأعلى الذى لا يتحقق الا فى حياة أخروية نتيجة الحياة الأخلاقية النظيفة فى الدنيا .

لذا نجد المسيحية قد أضافت بعض المفاهيم الدينيـة الى التراث السياسى بأن استبدلت مفهوم الحاكم الاله الذى تقام له الطقوس رسميا بعد وفاته أو حتى فى حيـاته (٤٦) ، والمناقض لتعاليم المسيحيـة بأن جعلت الحـاكم ممثلا للسلطة الالهية على الأرض لأن كل سـلطة هى من عند الله ، كما جعلت الدولة تنظيما فرضـتة الحكمة الالهية على البشر ، ليس لها أصل آخر سوى ذلك ، وبنـاء على هذا المفهوم أكدت وجوب طاعة الحاكم أيا كانت تصرفاته ورغم ذلك التصـور ، ظهر الصراع بين الحاكم والسلطة الكنسية ، لتدخل الحاكم فى شئون الكنيسة وتعاليمها ، الأمر الذى دفع بالمسيحين الى تقديم طاعة الله على طـاعة الحاكم مما نتج عنه سلطتان : سلطة دينية يرأسـها البابا وسلطة دنيوية يرأسـها الامبراطور ، مما جعل المسيحى خاضعا لنـوع من الالتزام الثنائى الذى لم تعرفه قواعد الأخلاق فى عصور الوثنية القديمة . فلم يكن المسيحى مطالبا باعطاء ما لقيصر لقيصر فحسب ، ولكنـه كان مطالبا أيضـا باعطاء ما لله لله (٤٧) .

هذا الالتزام الثنـائى بين الله والحـاكم قد دفع بعض المفكرين الى التوفيق بين هاتين السلطتين الروحية والزمنية مثل القديس أوغسطين والقديس توما الاكوينى وجاء رأى آخر ـ يخالفهما ـ يدعو الى عدم سيطرة الكنيسة على الدولة يعبر عنه دانتى خير تعبير .

كان القديس أوغسطين (٤٨) يؤمن بأن « كل سلطة أرضية قائمة بأمر الله » (٤٩) ، كما اعتبر « ظهور الكنيسـة المسيحية بداية مرحلة

---

(٤٦) Sabine, G. H. A, History of Political theory, p. 147 New York, 1949.

انظر الترجمة العربية للأستاذ جلال حسن العدوى الجزء الثانى ص‌ص ٢٦٣ ـ ٢٧٣ .

(٤٧) سباين : تطور الفكر السياسى : ترجمة جـلال حسن العدوى الجزء الثانى ص ١٧٢ دار المعارف الطبعة الثانية ، عام ١٩٦٩ .

(٤٨) القديس أوغسطين : فيلسوف مسيحى من أعظم مفكرى العصر الوسـيط (٣٥٤ ـ ٤٣٠ م) أهم كتبه مدينة الله .

(٤٩) سباين : الجزء الثانى ، ترجمة جلال العمروسى ، ص ٢٧٧ .

جديدة فى الصراع بين قوى الخير وقوى الشر ، ومن هذه المرحلة أصبح خلاص الانسان مرتبطا بمصالح الكنيسة ، كما أصبحت هذه المصالح فى مستوى أرفع من أية مصالح أخـــرى (٥٠) » • لهذا جاءت مدينـــة الله city of God عند أوغسطين محاولة للدفاع عن المسيحية بالاضافة الى أنها عملية توفيق بين السلطتين الروحية والزمنية •

فمدينة الله للقديس أوغسطين تمثل بنـاء « مثاليا » تتكون من مملكتين احداهما سماوية والثانية أرضـــية ، بحيث تخضع الثانيـة للأولى لكى تحكم الكنيسة العالم (٥١) ، بل لقـــد ذهب أوغسطين الى أن « المدينة الأرضية هى مدينـــة الشيطان والأشرار من الناس جميعا والمدينة السماوية هى المجتمع الذى يضم من تطهرت روحه وتخلص من الخطيئة فى هذا العالم والعـــالم الآخر ، وأن هاتين المدينتين ستختلطان وتتداخلان طول الحياة ، ولا تنفصلان الا يوم الحساب » (٥٢) مع الأخذ فى الاعتبـــار تغليبــه السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية حيث قرن العدالة بالمسيحية ، على أن تستمد القوانين الوضعية أصولها من القانون الالهى حيث يقول أوغسطين : « ان الفضائل اذا انقطعت صلتهـــا بالله كانت رذائل (٥٣) •

أما القديس توما الاكوينى (٥٤) فقد احتفظ بجوهر السلطة الدينى المقدس وتعاليم المسيحية ، بأن أقام دولته على تقسيم ثلاثى : الأول هو مبدأ السلطة من عند الله وبذلك احتفظت السلطة بطابعها الدينى والثانى هو صورة السلطة أى النظام الدستورى ســـواء كان ملكيا أو ديمقراطيا أو مختلطا ، يحدده الشعب ، والثالث هو الممارســـة للسلطة تكون فى تفويض الشعب للحاكم ، وللشعب أن يستردها اذا أســاء استعمالها ، وهكذا ظل مفهوم التفويض الالهى غير المبــاشر قائمـــا ولكن الصلة هنا بين الله والحاكم ليست الكنيسة بل الشعب (٥٥) •

---

(٥٠) م • س : ص ٢٧٨ •

(٥١) Dunning, W. A. : A History of Political theories ancient and Medieaval. Book, 1. p. 157, New York 1902.

(٥٢) سباين : الجزء الثانى ، ترجمة جلال العمروسى ، ص ٢٧٧ •

(٥٣) د• توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ١١٣ •

(٥٤) فيلسوف لاهوتى (١٢٢٥ – ١٢٧٤ م) أهم مؤلفاته المجموعة اللاهوتية وشرح القوانين •

(٥٥) سباين : الجزء الثانى ، ترجمة جلال العمروسى ، ص‌ص ٣٥٠ – ٣٦٢ •

لقد وضع القديس توما الاكوينى نظاما واحد معقولا يشــمل الاله والطبيعة والانسان حيث يجد المجتمع والسلطة المدنية مكانهما اللائق فى ظل هذا النظام • وفى ضوء هذه النظرية التى أدلى بها توما الاكوينى تعتبر نظريته أكثر تعبيرا ونضجا عن العقائد الدينية والخلقية التى قامت عليها مدينة القرون الوسطى •

أما **اليجيرى دانتى** (٥٦) فقد دافع عن اســتقلال الأمبراطور ضد السيطرة البابوية ، حيث رأى أنه لا أمل فى سلام ما لم تتوحد الامبراطورية تحت سلطة كاملة يرأسها الأمراطور لأن سلطة الأمبراطور مستمدة من الله مباشرة وهما بذلك مستقلة عن الكنيسة ومع اعتراف دانتى بسلطة البابا الروحية الا أنه يرى أن لايمتلك السلطتين الدنيوية والروحية متحدتين سوى الله ولهذا فانه لايعلو على الأمبراطور أحد من البشر (٥٧) •

ويمكن القول بأن دانتى كان أحد المعارضــين الأقويـاء لسيطرة الكنيسة على الحكم مناديا فى كتابه « الموناركية » بأن السلطة الدنيوية المتمثلة فى الامبراطور ليست خاضــعة بالمرة للسلطة الكنســية ، لأن طريق الحياة الأرضية مختلف فى الوسائل والغايات عن طريق الحيـاة الأبدية مقررا أن ارادة الله ممثلة فى تكون الدولة وفتوحاتهــا بغاية تحقيق الحكومة العالمية (٥٨) •

من هذا يتبين أن الديانة المسيحية لم تحمل فى طياتها أى نظـام أو فكر سياسى محدد ، وانما حصرت نطاق اهتمامها فى تغليب الجانب الدينى والأخلاقى على نظام الحكم فى دولة العصور الوسطى •

٣ ـ عصر النهضة

(مكيافيلى ـ مارتن لوثر ـ جان بودان)

كان فضل عصر النهضة الأوربية فى توجيه التفكير الأخلاقى الحديث الى احياء النزعة العقلية والشغف باحيــاء التراث اليونانى والرومانى

---

(٥٦) شاعر ايطالى ومفكر سياسى (١٢٦٥ ـ ١٣٢١ م) اهم مؤلفاته الكوميديا الالهية والمونارکية •

(٥٧) سباين : الجزء الثانى ، ترجمة العمروسى ، ص ٣٦٣ •

(٥٨) د• بطرس غالى ود• محمد خيرى عيسى : المدخل فى علم السياسة ، صص ١٢٠ ـ ١٢٢ •

والى الانصراف المتعمد عن لاهوت العصور الوسطى ، والعمل على تشييد قوانين أخلاقية مستقلة عن اللاهوت ، وقد ساعدت على هذا ـ بطريقة مباشرة ، حركات الاصلاح الدينية التى هزت الكنيسة الكاثوليكية وبالتالى انعكس هذا الموقف على الدولة لتظهر دعوة صريحة بفصل الدين عن الدولة ويمثلها نيقولو مكيافيللى (٥٩) ٠

وقبل أن نعرض لفكر مكيافيللى السياسى والأخلاقى ، نرى أن نشير الى التنظيم السياسى الذى ظهر بداية من القرن الخامس عشر واستمر حتى القرن السابع عشر الميلادى ٠ وهذا التنظيم السياسى هو الذى يعرف باسم الدولة الاقليمية التى تكونت مع مرور الوقت من هذه الوحدات الاقطاعية المستقلة لتكون مملكة على رأسها ملك منتخب من رؤساء هذه الوحدات بحيث يخضع لجميع الأعراف والتقاليد السائدة بوصفها مجموعة من القواعد تمثل ما نعرفه اليوم بالقانون ٠

وتتسم الدولة الاقليمية بأنها تشغل اقليما معينا تحدده الحواجز الجغرافية وصار ما هو داخل هذه الحدود ملكا لجماعة من الناس ممثلين فى ملوكهم ، ولها سيادة بمعنى أن الدولة الاقليمية تملك السيطرة والسلطة الكاملتين على الاقليم كله دون منازع من أية سلطة أخرى داخل الاقليم أو خارجه ، بالاضافة الى أن الدولة الاقليمية صار فيها مفهوم الجنسية Nationality هو أساس علاقة الناس الذين يعيشون فيها بدلا من رابطة الدين والقرابة والعلاقات الاقطاعية التى كانت سائدة من قبل ٠

وكانت الدولة الاقليمية تقوم على فكرتين احداهما تنصب على مفهوم السلطة والحكم الذى يقوم على مبدأ الحق الالهى المقدس للملوك الذى بمقتضاه تعتبر السلطة من عند الله ، ومن ثم فيكون الحاكم مطلق السلطة دون قيد أو شرط وليس مسئولا أمام أحد عن تصرفاته وصار الناس تبعا لذلك ملزمين بطاعته لأنه يستمد سلطته من الله ، أما الفكرة الثانية فهى تتعلق بالجانب الاقتصادى للدولة الاقليمية ، فقد ارتبطت بمجموعة من الأفكار الاقتصادية عرفت باسم المدرسة التجارية (المركانتيلية) هدفها أن تجعل من النشاط الاقتصادى أساس قوة الدولة ونفوذها وزيادة هيبتها وتجعل حدود المصالح الاقتصادية مرتبطة بحدود اقليم كل دولة (٦٠) ٠

---

(٥٩) مفكر سياسى ايطالى (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧ م) من أهم مؤلفاته « الأمير » ٠

(٦٠) MacIver : The Modern State p.p. 125-126. (London, 1940).

ونتيجة هذه الأفكار والعوامل أصبحت للدولة شخصية معنوية مستقلة عن الحكام في مواجهة مبدأ الحق الالهى للملوك ، وبعدها أصبحت الدولة هى صاحبة السلطة السياسية وصار الحاكم نفسه أداتها وهذه الظاهرة تعرف فى علم السياسة باسم « تأسيس السلطة » احدى المقومات الرئيسية فى ظهور الدولة الحديثة (٦١) .

لقد رأى مكيافيللى أن أسباب فساد السياسة وتدهور العمل السياسى انما ترجع بالدرجة الأولى الى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة ، وأيضا الى ضغوط الكنيسة المستمرة ، مما جعله ينادى باقصاء الأخلاق والدين عن دائرة السياسة ، ويقيم نسقه السياسى متضمنا حقيقتين هما :

١ ـ الدولة باعتبارها أسمى صورة من صور التجمعات ، وبالتالى تعلو على أى فرد أو مجتمع ، مادامت قادرة على تحقيق رفاهية أفرادها وحمايتهم .

٢ ـ اهتمام الذات بالشىء المادى الذى يمثل العامل الرئيسى للبواعث الانسانية .

والسياسة عند مكيافيللى هى فن يخضع لحساب دقيق للاهتمامات الانسانية فى أى ناحية ، يرتكز الاستعمال الذكى لأمهر الوسائل العملية في مقابلة الصعاب التى تعوق هذه الاهتمامات (٦٢) ، مؤكدا على تطبيق هاتين الحقيقتين بدون ما أدنى اهتمام بالمعايير الأخلاقية وذلك لايمانه بأن السياسة لاتتشكل من مذهب أخلاقى ، ولا تصب فى ذاتها فى دائرة القيم الأخلاقية ، بل يرى العكس أنها ،أى الأخلاق تتشكل طبقا للسياسة (٦٣) .

ويقول مكيافيللى : « اننى أعتقد تماما أن كل انسان سيوافقنى على أى خير الأمير أن يستغل من الصفات ما يشاء فى سبيل رفعته غير ناظر الى قيمة أخلاقية أو دينية ، فهناك من الفضائل ، قد تؤدى الى تدهور

---

(٦١) د. ثروت بدوى : النظم السياسية ، صص ٢٣ ـ ٢٤ ، القاهرة ١٩٦٢ .

(٦٢) Maxy, C., Philosophies, p.p. 1296-1300.

(٦٣) Dunning : W. A. : Political Theories, Book I, 298 Everyman library 1908.

وانهيار حكمه ، كما أن هنـــاك من الرذائل ما قد تؤدى الى ازدهاره ورفعته (٦٤) .

والأمير العاقل عنـــد مكيافيلي هو الذى يعتمد على ما يقع تحت سلطانه ، لا تحت سلطان الآخرين ، وأن يرهبـــه الناس حتى يتمكن من تحقيق أهدافه . ومن هنا نرى أن التنظيم السياسى عند مكيافيلي يميل الى النظام المونارکى أى حكومة الفرد الواحد المتميزة بالقوة والدهاء ، الذى يعتمد فى سياسته على أساليب الحكم العملية وفن الحرب ، حتى يمكن القول أن الطابع العملى فى سياسته قد طغى على العمق الفلسفى لاهتمامه بالتجربة والمشاهدات السياسية والتاريخية جعلته يستن قاعدة لا أخلاقية لتبرير سياسة الحكم أو الأمير ألا وهى « الغاية تبرر الواسطة » (٦٥) .

لقد أقر مكيافيلي علنا اســتخدام القسوة والغــدر والقتل أو أية وسيلة أخرى شريطة أن تستخدم جميعا بالقدر الكافى من الذكاء والسرية كى تصل الى غاياتها ، ومن ثم فالحاكم باعتباره خالق الدولة ليس خارج القانون فحسب ، ولكنه خارج الأخـــلاق أيضا اذا كان القانون يسنها ، وليس من مستوى يحكم به على أفعاله سوى نجاح وسائله الســياسية لتوسيع نطاق قوة دولته واستمرارها (٦٦) ، وبذلك تكون الدولة والقوة وراء القانون السلطة الوحيدة التى تحفظ تماسك المجتمع من أنانية البشر التى تنزع بطبيعتها الى العـــدوان ، فلابد من حكم استبدادى يحقق هــذه الدولة عن طريق ضرورة استقلال السياسة عن الأخلاق والدين . ومن ثم يعتبر مكيافيلي رمز السياسة البحتة (٦٧)
The symbol of pure politics

أما **مارتن لوثر** (٦٨) فقد ظهر فى المانيا ، وقاد حركته الاصلاحية الدينية ، معارضا ومهاجما بيع صكوك الغفران ، لأنه عمل يعيد كل البعد عن الدين لأن الايمان يكون عن طريق الخلاص وحده وليس عن طريقها لعدم حاجة الانسان الى البابا أو القساوسة ، لأنه يستطيع الحصول على

---

(٦٤) Machiavelli : The Prince. p. 113.

(٦٥) نيقولا مكيافيلي : الأمير ، ترجمة خيرى حماد : الباب الثامن عشر ص ١٥١ .

(٦٦) سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الثالث ، ترجمة د. راشد البراوى ، ص ٤٨١ ، دار الآفاق الجديدة ببيروت ، الطبعة العاشرة ٧٩ .

(٦٧) Croce, B., : Politics and Morals, p. 44. Pub. : J. Allen & Unwin Ltd. London.

(٦٨) مصلح دينى المانى (١٤٨٣ – ١٥٤٦ م) .

الغفران من الرب رأسا دون وساطة ، حيث أن مهمة الأكليروس منحصرة في التشير ومملكة الرب والخلاص (٦٩) ٠

كما طالب لوثر أن تكون السلطة الكنسية في يد جمعية عامة مكونة من رجال الدين وغيرهم من المهتمين بالشئون الدينية ، وعدم قصر هذه السلطة في يد البابا وحده ، وبذلك فتح الباب في أحقية كل مواطن في أن يكون روحانيا عضوا في الكنيسة ، وبذلك قضى لوثـر على النفوذ الكنسي بأن جعل رجال الأكليروس موظفين ينظمون الحياة المسيحية دون امتلاكهم أي استثناء خاص يربطهم بالنظـام السـياسي أما فيما يتعلق بالعقيدة ، فكان يرى لوثر أن جميع المسيحين سواء بسواء ، لأن الانجيل هو المرجع الوحيـد لهم دون الكنيسة ورجالها ومن ثم تكون الحكومات المدنية عنده ذات طبيعة الهية ، وانها ضرورية حيث تستمد سلطتها من الله ، لأن الانجيل هو رائد المسيحي ومرشده ، أما بالنسبة لغير المسيحي فيلزمه رائد آخر هو حاكم مدني يحقق السلام والنظام ، وبالتالي فواجب المسيحي وغير المسيحي طاعة الحـاكم وتنفيذ أوامره وعدم الخروج عليه حتى ولو كان مخطئا (٧٠) ، وبذلك يرفض لوثر فكرة الثورة تماماً ٠

ورغم دعوة لوثر الى عدم تسلط رجـال الأكليروس وتحكمهم في النظام السياسي وجعل المواطنين سواء بسواء ، الا أنه لم يغفل دور الدين في الحكم المدني مما جعل الدولة عنده ذات صبغة دينية وطبيعة الهية ٠ كما أن هذه الدعوة أيضا مهدت لمفكري العصر الحديث الفرصـة لتأكيد فصل السياسة عن الأخلاق والدين ٠

أما جان بودان (٧١) فقد هاله الانشقاقات الدينية والحروب الدامية والطويلة في فرنسا مما جعله يفكر في علاج للموقف ، فنـادى بوجود سلطة عليا في الدولة المركزية وقوية فوق كل القوى الدخيلة والمتصارعة وفي مواجهـة القوى الخارجيـة التي تعمل ع لى التفتت الداخلي ٠ وهـذه السلطة العليا تميز الدولة عن سائر التجمعات البشرية الأخرى ولذا يقرر بودان أن المواطن هو من يخضع لهذه السلطة ، فالسـيادة شرط الدولة

---

(٦٩) د٠ على عبد المعطى محمد : الفكر السياسي الغربي ، ص ١٩١ ، دار الجامعات المصرية عام ١٩٧٥ ٠

(٧٠) م ٠ س : ص ١٩٣ ٠

(٧١) مفكر سياسي وقانوني فرنسي (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦ م) من أهم مؤلفاته كتاب « ستة كتب عن الجمهورية » ٠

(٧٢) دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٩٤ ٠

والخضوع للسيادة هو شرط المواطنة (٧٢) ومن ثم كانت دعوته للتسامح الدينى بين جميع الفرق الدينية وامكانية السماح بوجود أديان عدة داخل دولة واحدة (٧٣) ، ومن ثم جاء نسقه السـياسى لتحقيق مبادىء النظام والوحدة والسيادة التى يجب أن تقوم عليها دولة يسودها النظام .

لهذا رأى بودان أن صاحب السلطة أو السـيادة هو نائب عن الله فى الأرض وصفة النيابة تحتم عليه أن يرعى العدالة الالهيـة فى حكمه بين جميع المواطنين دون تفرقة ، كمـا تحتم على الرعايا منحـه الطاعة المقدسة ، وبذلك يقرر بودان المبدأ الأخلاقى وهو الطاعة من الرعية للحاكم لأنه معقد السيادة الذى يضع القوانين ولا يخضع لها بينما لا يشرع القانون الالهى وانما يخضع له بمعنى أن القانون الدنيـوى يعتمد على ارادة ذلك الحائز على القوة العظمى للدولة ـ أى الملك أو الحاكم ـ وعلى ذلك يستطيع أن يربط رعاياه بالقانون دون أن يرتبط هو بذلك لقانون (٧٤) ومن ثم فنرى بودان يفضل نظام الحكم الموناركى أى حكومة الفرد الواحد وليس من الضرورى أن يكون شكل الدولة يتفق مع شكل الحكومة ، حيث يتحدد شـكل الدولة طبقـا لعناصر السيادة الموجودة فيها ، ومن ثم فالدولة الديمقراطية قد يكون لهـا حكومة موناركيـة مثل بريطانيا فهى دولة ديمقراطية وحكومتها موناركية ممثلة فى الملك أو الملكة ، بينما الحـكومة الجمهورية قد تكون السـيادة فيها فى يد شـخص واحـد هو رئيس الدولة (٧٥) بمعنى أن بودان قد أقام تصنيفه للدولة على أساس عددى ، فحينما تكون السيادة فى يد فرد واحد تكون الدولة موناريكية ، أما اذا كانت السيادة فى يد أقلية حاكمة تكون الدولة ارستقراطيـة ؛ أما اذا كانت السيادة فى يد الأغلبية فان الدولة تكون ديمقراطية (٧٦) .

وهنا يمكن القول بأن بودان أخرج فكرة السلطة ذات السيادة من سجن اللاهوت حيث أبعدها عن نظرية الحق الالهى حتى يمكن للحاكم أن يسوس الرعية رغم اختلاف مذاهبها الدينية حيث أقام سـيادته على مبدأ التسامح الدينى .

---

(٧٣) سباين : الكتاب الثالث ، ص ٥٤٩ .

(٧٤) Cooker, F. W. Reading in Political Philosophy, p. 317.

(٧٥) Maxy : Politcal philosophies : p. 169.

(٧٦) Dunning : Political theories, Book 2, p. 104.

٤ ـ العصر الحديث

(هوبز ـ لوك ـ روسو)

وقد تميزت المرحلة الحديثة بظاهرة القومية Nationalism التى نشأت أيضا بمرور الوقت نتيجة مفهوم الجنسية الذى حل محل الانتماء القبلى أو الدينى أو الاقطاعى • وقد ارتبطت ظاهرة القومية بعناصر ومشاعر أخرى جعلت الاقليم وطنا وتراجعت أمامها الروابط الأخرى شيئا فشيئا بحيث صارت تحتل مركز الصدارة فى شئون البشر بالاضافة الى مجموعة الأفكار السياسية والاجتماعية التى ارتبطت بالدولة القومية ولاسيما أفكار العقد الاجتماعى الذى سنتناوله عند كل من هوبز ولوك وروسو فيما بعد •

يعتبر **توماس هوبز** (٧٧) فيلسوف مادى صرف ، حيث يرجع كل شىء الى المادة والحركة (٧٨) • وترتكز السياسة عند هوبز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الانسان تخضع فيه هذه الأعضاء للعقل الذى يحقق لها هذا التوافق ، لذلك فان هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين أفراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء الأفراد للحاكم الذى يحقق لهم أمنهم وسلمهم (٧٩) •

ولما كان الانسان عند هوبز همجيا وشريرا بفطرته ، غير مدنى بطبعه ، أنانيا ، فقد رأى أن من مصلحته الشخصية أن يتخلى عن جزء من حريته لتحقيق مصالح أخرى يكفلها اجتماعه بالآخرين لكى ينعم بالأمن والاستقرار ، وهكذا نشأ العقد الاجتماعى عند هوبز ليقيم مجتمعا يسوده السلام والحب بدلا من حالة الحرب والشقاء التى كانت موجودة قبل هذا المجتمع الجديد الذى نشأ عن نظام يقوم باتفاق جميع الرعايا فيما بينهم على طاعة فرد معين يتولى حكمهم أو مجلس يقوم مقام هذا الحاكم (٨٠) •

---

(٧٧) توماس هوبز فيلسوف انجليزى (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩ م) واشهر كتبه The Leviathan وقد ترجمها كل من الدكتور توفيق الطويل والدكتور على عبد المعطى الى « التنين » أما الدكتور عبد الكريم احمد فقد ترجمها مجازا « العملاق » ونفضل ترجمتها الى « الحكم المطلق » لما يرمز اليه التنين وموضوع الكتاب •

(٧٨) د• على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية حديثة ص ٨ ، دار المعرفة الجامعية عام ١٩٨٤ •

(٧٩) د• على عبد المعطى محمد : تيارات فلسفية ، ص ١٠ •

(٨٠) Hobles, T., : The Leviathan ch. VX.III.

ومن هنا نجد أن العقد الاجتماعى عند هوبز ملزم لأفراد المجتمع وليس الحاكم طرفا فى هذا العقد ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التى تجبر المشتركين فى العقد على تحقيق مواده وتمنع الأفراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائيـــة (٨١) ، ومن ثم فان السـيادة تكون مطلقة ولايجوز الاعتراض عليها أو سحب الثقة منها أو عدم طاعتها من قبل أى فرد وهى تدعم ذاتها بقوة رهيبة وبوسائل تؤهلها للقيـــام بواجباتها وتحقيق أهدافها فى السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية • بينما الحرية الفردية تكون مقيدة بالقانون حتى لا تعود الى عصر الغاب ، فهى اذن حرية متحضرة لارتباطها بالقانون ، تمارس من خلاله • من هنا رأى هوبز أن الضمير الفردى فى أصله مدعاة للفوضى بل اعتبره أكبر خطر يهدد خير الجماعة ، كما رد هوبز الخيرية والشرية الى الدولة ممثلة فى حاكمها الذى جمع فى يده كل السلطات •

كذلك استبعد هوبز السلطة الكنسية عن التأثير فى مجريات الأمور السياسية التى يديرها الحاكم الدنيوى ادارة مطلقة من كل قيد عن طريق التعاقد الاجتماعى المخول من الرعية نظير الحماية والأمن والاستقرار كما جعل الأخلاق الاجتماعية معتمدة كل الاعتماد على القوانين والنظم الوضعية وبهذا أكد هوبز نسبية الخير والشر بمعنى مزدوج ، منها من ناحية غرض الرغبة والنفوذ على التعاقب ، ثم أن مرجعهما ــ من ناحيـــة أخرى ــ الى الحاكم ومن ثم يتغيران بتغير الحكام ويختلفان باختلاف ظروف كل منهم •

أما **جون لوك** (٨٢) فنراه معارضا لتفكير هوبز السياسى والأخلاقى وما نتج عنه ، بل نجد لوك ينكر ديكتاتورية هوبز وما ترتب عليهـــا من تقييد للحرية الفردية لهذا أطلق لوك الحرية الفردية الى أقصى حد ، بل نادى بحق الثورة للشعب اذا ما شعر بأن الحاكم أو الهيئة الحاكمة قد انحرفت عن خدمة الشعب وصيانة حرياته مؤكدا الفردية أساسا لقيـــام الدولة المنوط بحماية الفرد وصيانة حريته وممتلكاته ، ورفض القـــول بموضوعية الأحكام الخلقية وثبات القيم مع تغير الزمان والمكان ، وارجاع المثل العليا الى التجربة ، ومن ثم فالخير والشر عند لوك هما اللذة والألم أو شبيهان بهذا الذى يحدث لنا لذة أو يوقع ألما ، وان قيـــل ان هذين يقترنان بالفعل الأخلاقى كنتيجة له تحمل الجزاء سواء ثوابا أو عقابا الذى يفرضه القانون الالهى أو يوجبه قانون الدولة ، أو يحتمه الرأى العام ،

---

(٨١) Ibid : ch. XX.

(٨٢) توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ص ١٤٤ ــ ١٤٥ •

وبالتالى تكون خيرية الفعل وشريته تقاس بأحد هذه المقاييس أو بهما معا وآخرها أقواها في هذا الصدد (٨٣) .

ويقرر لوك أن السلطة تخضع للكثرة الغالبة من المواطنين ، وليس في يد الحاكم المطلق كما ذهب هوبز في عقده الاجتماعى ، حيث يرى لوك أن الناس لم يتنازلوا عن حريتهم وحقوقهم الطبيعية ، وانما تنازلوا فقط عن الجزء الضرورى لحماية أمنهم واستقرارهم ، فاذا انحرفت السلطة السياسية عن أهدافها أصبح من حق الشعب مقاومتها ، لأن النظام الأخلاقى دائم وقادر على البقاء بينما الحكومات فهى مجرد عوامل في هذا النظام يمكن تغييرها اذا مست ذلك النظام الأخلاقى ومن ثم استخدم لوك عقده الاجتماعى دفاعا عن حق الشعب في الثورة على الحاكم اذا أساء الحكم ، وبذلك تكون الدولة عنده نتيجة هذا العقد الاجتماعى المنطوى على عقد المجتمع وعقد الحكم والناس فيها أى الدولة لايتنازلون الا عن بعض حقوقهم الطبيعية المتصلة بوضع القواعد التى يسير عليها المجتمع أى « التشريع ثم تحديد العقوبة التى تقع على المعتدى أى « القضاء » وأخيرا تنفيذ العقاب أي التنفيذ » (٨٤) ـ أما الحقوق الأخرى التى لم يتنازل عنها الناس ، فتعتبر قيدا على سلطة الحاكم ، اذ ليس له أن يتدخل فيها حيث تكون مهمة الحاكم هى التشريع والقضاء والتنفيذ ، ومنها انبثق مبدأ فصل السلطات الذى نادى به فيما بعد منتسكيو .

اذن الدولة عند لوك تكمن فيما توفره لأفراد الشعب من اشباع وبخاصة فيما يتعلق بحماية حق كل منهم فى المجتمع وبما يملك من حق الملكية الخاصة ، وحق الحرية الشخصية ، وحق الحياة حيث أنها جميعا حقوقا سابقة على المجتمع السياسى وليست من صنع المجتمع ، فهى غير قابلة للتقييد أو الالغاء ، فليس من حق الحاكم أن يتدخل فى هذه الحريات ، بل وجدت الدولة فى الواقع لحمايتها (٨٥) وبذلك أصبح الفرد محور كل تنظيم سياسى ، ورضا المحكومين هو أساس مشروعية الحكم (٨٦) .

وبهذا نجد العقد الاجتماعى عند لوك عقد أخلاقى الزامى مرتبط برضا المحكومين عن الحاكم ، فاذا خرج عنه ، وجبت الثورة وبذلك احتفظ لوك بحق الثورة الأخلاقى .

---

(٨٣) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

(٨٤) دكتور عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٦٤ .

(٨٥) Lucke, J. : The Second Treaties of Civil Government Ch. 7., London, 1948.

(٨٦) Ibid : h : Ch. 7.

أما **جان جاك روسو** (٨٧) فقد اعتبر أن الحالة الطبيعية كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والكذب ما هي الا سمات المجتمع المتحضر ، موضحا بذلك بأن الآداب الظاهرية في المجتمع المدني والرقة والأدب في المعاملة الحاضرة بين الناس انما تختفي وراءها عادات قاسية وأخلاقا وحشية ويرى أن العلوم والفنون هي المسئولة تاريخيا من ازدهار الكذب وذيوع الرياء وانتشار الملق والخداع ، وأن الانحطاط الخلقي ينمو باطراد كلما نمت المدنية (٨٨) وينتهي روسو الى القول بأن خير وسيلة للقضاء على مساوىء العلوم والفنون هي العودة الى أحضان الطبيعة وتلمس الفضيلة في ثناياها (٨٩) .

ومن ثم أخذ روسو في البحث عن شكل للوحدة أو الاجتماع من شأنه أن يحمي كل عضو وأمواله ، فتبنى نظرية العقد الاجتماعي لأنها تقيم الدولة على أساس التصرف الارادي الواعي من جانب الأفراد الذين تضمهم الدولة (٩٠) مؤكدا على أهمية العلاقة المعنوية بين المواطنين بعضهم بعضا من ناحية وبينهم وبين المجتمع الذي أقاموه بتعاقداتهم معا من ناحية أخرى ، وقد أطلق روسو على هذه العلاقة لفظ « الوطنية » وكان بذلك أول من وضع اللبنة الأولى لمفهوم القومية الحديثة كما تعرفها اليوم (٩١) . هذه العلاقة التي تنشأ عند عقد مبرم بين الأفراد بمحض ارادتهم الواعية الذي يوجد ذلك التنظيم السياسي الذي يعرف باسم « الدولة » ، وبذلك انتقل معقد السلطة السياسية في الدولة الى الشعب ، ومن هنا يتكون مبدأ السيادة الشعبية المطلقة الذي بلوره روسو في مفهوم الارادة العامة التي تنبثق عن المجموع والتي تعتبر مصدر كل سلطة في المجتمع ، ويشترك في تكوين هذه الارادة العامة كل أفراد المجتمع بلا استثناء على قدم المساواة الكاملة ، حيث أن هذه الارادة العامة لايجوز تقسيمها وفقا للمركز الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي كذلك لاتقبل الانابة ، لأن المشاركة الايجابية من جانب كل فرد هي الضمان الرئيسي لسلامة البناء الاجتماعي (٩٢) .

---

(٨٧) فيلسوف وسياسي فرنسي (١٧١٢ ــ ١٧٧٨) من أهم مؤلفاته العقد الاجتماعي .

(٨٨) د. علي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي الغربي ، ص ٢٦٦ .

(٨٩) م . س : ص ٢٦٦ .

(٩٠) Rousseau, J., J., : The Social Contract I ch. XI, P. 14. Everyman's Library, London, 1938.

(٩١) هانزكون : فكرة القومية ، ص ٢٣٦ .

(٩٢) Rousseau : The Social Contract III, ch. I, p. 50.

ثانيا : الفترة المعاصرة

(هيجل ـ كروتشى ـ راسل)

تمهيـــد :

بعـــد أن عرضـــنا لتطور الفـــكر السياسى ومدى صلته بالأخـــلاق بدءا من البذور الأولى للفكر السياسى والأخلاقى ومرورا بالعصر القديم ، وما تلاه من عصور حتى العصر الحديث ، نرى استكمالا لهذا الفصـــل أن نعرض للفترة المعاصرة التى هى مدار بحثنا • هذه الفترة المعاصرة التى تحددت بظهور فلسفة هيجل (٩٣) المثالية وما تبعها من فلسفات أخرى فى مجال الفكر الانسانى عامة ، وبخاصة الفكر السياسى ومدى ارتباطه بالأخلاق فى حياتنا المعاصرة •

لقـــد كان لهيجل تأثيره الواضـــح فى نشأة ثلاث تيارات بعضـــها ايجابى والبعض الآخر سلبى فى الفكر السياسى مع ما تفترضـــه هذه المواقف من مضامين أخلاقية •

أما التيار الأول فهو التيار الأمين على مثاليـــة هيجل ، ويتمثل فى مثالية القرن التاسع عشر الميلادى وأوائل القرن العشرين عند كروتشى فى ايطاليا وبوزانكيت وجرين وبرادلى فى انجلترا • وقد نبع عن التيار الأول رافد سياسى خطير وهو ما يتمثل فى مساندة تيار الحكم المطلق المعاصر Totalitarianism وقد ظهر فى صورة النازية والفاشستية وحكومة فرانكو فى أسبانيا ، وأشباه هذا النظام فى تركيا وغيرها من دول الحكم المطلق •

أما التيار الثانى فهو التيار الماركسى الذى تمثل فى صورة دولة البروليتاريا والجمهوريات الشعبية التى ظهرت فى أوروبا الشرقية ، أى فى اطار دول الميثاق الشيوعى وحلف وارســـو ، بالاضافة الى الصين الشعبية وفيتنام وكوريا الشمالية فى الشرق الأقصى ، وكوبا وبعض دول أمريكا اللاتينية والوسطى ، وسنتكلم ـ باذن الله ـ بالتفصيل عن النظام السياسى وسلطة الدولة عند الماركسية ، وصلة السياسة بالأخلاق عندهم فى باب لاحق •

---

(٩٣) جورج فيلهلم فريدريك هيجل فيلسوف المانى (١٧٧٠ ـ ١٨٣١ م) •

أما التيار الثالث فهو تيار سلبى تمثل فى رد الوجودية على الهيجلية ، فقد كان للتزمت الذى بدا واضحا في قوام فلسفة هيجل أثره فى نشأة تيارات معارضة تتمرد وتثور على الوجود الهيجلى الذى رأت فيه اهدارا لمعنى الوجود الحق ، ونوعا من الاسر للانسان وارادته فى ظل وجود مطبق عليه ، لا أثر فيه المحرية أو الانطلاق كنتيجة لارتباطه بفكرة الماهية ، وهكذا انبثقت فكرة الوجودية الحرة كنتيجة لنقد الوجود الماهوى أى ذلك الوجود الذى تتقدمه الماهية وتعلو عليه ، والذى أدى الى نشأة المثالية ودعاوى الحكم المطلق .

فالوجودية المعاصرة فى نشأتها الأولى حتى نهاية مرحلة ضياع الانسان عند سارتر اذن هى رد فعل سلبى للفلسفة الجدلية الماهوية التى تمثلت فى مذهب هيجل .

ولعلنا نتساءل عما اذا كان يوجد فكر سياسى وأخلاقى ينبع من موقف الوجودية على هذه الصورة الأولية التى أشرنا اليها ؟ وقد يحتاج هذا الموضوع الجديد الى بحث قائم بذاته وذلك أننا لسنا أمام بناء وجودى واحد ، فثمة وجودية مؤمنة ، وأخرى ملحدة . ولما كانت الوجودية المؤمنة لابد أن تنبثق عنها مواقف سياسية حيوية وأخرى سلوكية أخلاقية فى الدين المعاش ، لهذا فان البحث فى هذا الموضوع انما يتصل عن قريب بما سنعرض له من مواقف ليبرالية فى السياسة والأخلاق .

أما الوجودية الملحدة ، ولاسيما عند سارتر ، فاننا نواجه فيها بموقفين ، الأول منهما يتمثل فى اتجاه سارتر نحو الحرية غير المقيدة أو الملتزمة ، وذلك قبل تحريره لكتاب « نقد الفعل الجدلى » حيث نجد أن الوجودية عند سارتر تبدو وكأنها موقف لايتطلب بالضرورة أى نوع من الالتزام الأخلاقى ، وربما كان ينطبق هذا على الإلتزام السياسى أيضا ، ولكننا نفاجىء بأن سارتر نفسه يعلن تمسكه ، بل وتبريره للالتزام السياسى فى ظل الماركسية التى اتخذها عقيدة سياسية له دون سند من المنطق أو المذهب . فالموقف الأول اذن انما يدل على انتفاء قيام أخلاق وجودية ، ويتعذر والحال على هذا النحو ـ الكلام عن الوجدان الأخلاقى والضمير الأخلاقى والوازع الأخلاقى ، والقيم الأخلاقية بصفة عامة ، اذ لامجال لوجود ما يسمح من انتشار هذه القيم فى ظل الوجودية فى مرحلتها المبكرة عند سارتر ، وهى مرحلة ضياع الانسان ، ولكننا لانلبث ان نفاجأ بتحول خطير فى وجودية سارتر بصورتها الأولى الى موقف جديد آخر : فمن ضياع للانسان الذى منح حرية مطلقة لا التزام فيها الى تمسك بالالتزام الأخلاقى واعتراف بالقيم وشعور بالمسئولية الأخلاقية

والاجتماعية ، وخضوع للأنا الاجتماعية أى اطاعة القوانين والعرف والتقاليد الاجتماعية اذ أنه واجب يشعر به الانسان فى نظر سارتر فى مجتمعات انسانية مستقبلية ، يسود فيها القانون ، ويشعر معهـــا المرء انه حينما يطبق القانون ويلتزم بالمسئولية مسئولية أخلاقية واجتماعية ، انما يتطابق مع حريته الفردية ، ولن يكون ثمة تعارض بين الحرية الفردية والالتزام الاجتماعي الذى يكون في هذه الحالة التزاما نابعا من الذات ، كما هو أمر اجتماعى نابعا من « النحن » ٠

وهكذا نرى أن سارتر قد عاد ثانية الى المجتمع الذى تمثل لديه فى مرحـــلة الوجودية الأولى فى صورة « الغير «L'autrui » الذى هو جحيم لايطاق أو هو كالسقوط فى الهاوية أى فى قبضة المجتمع ٠

الأمر الذى لاشك فيه أن التحول الخطير عنـــد ســـارتر مما يشكل موقفا ايجابيا بالنسبة للموقف الأخلاقى بصفة عامة ، وعلى هذا النحو ، يصبح هذا التيار الثالث المعارض للهيجلية الذى بدأ معارضته الفيلسوف الدينماركى سورين كيركيجارد بقولته المشهورة عن مذهب هيجـــل بأنه مذهب يقضى على الوجود ، ولا يقيم أى بناء انطولوجى ، ويصبح هذا الموقف موقفا ايجابيا بالنسبة لوجهة نظر الأخلاق ٠

من هذا التمهيد ، يتبين لنا مدى تأثير هيجل فى الفكر الســـياسى والأخلاقى بل كانت فلسفة هيجل هى المحور الذى دارت حوله معظـــم المذاهب السياسية التى شهدها القرن التاسع عشر الميلادى ، كما انبعثت منه سياسات القرن الحالى ـ الفترة المعاصرة ـ فلقد جاءت الليبرالية ـ التى نعرض لها تفصيلا باذن الله فى الفصل الرابع ـ لكى تمثل رد فعل عنيف ضـــد سيادة الدولة المطلقة التى نادى بهـــا هيجل ، بينما كان الديالكتيك الهيجلى له تأثيره على الماركسية التى سنتناولها فيما بعد ان شاء الله فى الفصل الخامس من هذا البحث ٠

فلكى نعرف الدولة عند هيجل ومدى ارتباطها بالأخلاق ، نـــرى أن نلم فى عجالة يسيرة عن الديالكتيك الهيجلى Dialectic أى الجدل الذى يعتبره هيجل مبـــدأ كل الحركات والنشاطات التى توجـــد فى الواقع (٩٤) ويتكون هذا الجدل الهيجلى من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis أى نقيض الفكرة ذاتها ثم المركب منهما Synthesis أى المركب من الفكرة ونقيضها (٩٥) ٠ لهذا كان المنطق الهيجلى يقوم على

(٩٤) Russell, B. A History of Western Philosophy ch 22, p. 759.

(٩٥) Findly, J. W., : Hegel, A Re-examination ch. 3, p. 63.

الجدل الذى يعنى حوار العقل الخالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ، ويقيم به وبواســطته العلاقات بين هذه المحتويات ، وبهـذا التعريف يبعد عن دائرة الجدل السوفسطائى الذى كان يعتمد على براعة المجادل .

لقد رأى هيجل أن الأسرة تقوم على مبدأ المسئوليــة والتعاون بين أعضائها ، ومهمة رب الأسرة فى كفالة وتربيــة أبنــائه حتى بلوغ سن الرشـد (٩٦) وتعتبر الأسرة هى اللحظــة الايجـابية فى المنهج الجـدلى الهيجلى وحين يترك الأبناء الأسرة ويعتمدون على أنفسهم فى شق طريق الحياة فى المجتمع ، لن يجدوا وحدة الأسرة وتعاونهـــا مبدأ الحيـــاة الاجتماعية ، وانما سيجدون التنازع والتنافس هما المبدأ الســائد (٩٧) وهذه هى اللحظة السلبية فى تطور النظم الاجتماعية . ولكن الانسجام يحدث حين تشمل الدولة الأسرة والمجتمع بالتنظيم والتدبير ، وتجمع فى كل منسجم المبادىء التى تقوم عليها الأسرة والمجتمع معا ، فقيام الدولة هى الذى يكفل لرعاياها الحياة الطيبة عن طريق مسئوليتها عنهم من ناحية وتوجيه تنافسهم توجيها سليما مثمرا من ناحية أخرى . وهذه هى لحظة التركيب والتأليف فى الديالكتيك الهيجلى ويقول رايت فى ذلك (٩٨) ان الأسرة هى المؤسسة الأولى ، وهى ليست جنسية ولا تعاقدية وانما هى وحدة أخلاقية ، وتقوم على دعائم ثلاث وهى الزواج والملكية وتعليم الأطفال ورعايتهم ، أما المجتمع المدنى يقوم على الحاجات الاقتصــادية المتمثلة فى الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة ، بينما تقــوم الدولة على الفكرة المركبــة والوحــدة الأسمى للأسرة وللمجتمع المدنى فهى — أى الدولة — غايتهما وحقيقتهما ، كما تمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية وبذلك أعطى هيجل « الدولة » مكانة أسمى من الفرد .

ويسير هذا التطور باستمرار من الجزء الى الكل ، ولكنه يقف عند قيام الدولة القومية ، اذ يرى هيجل أن الدولة القومية هى غاية التطور ، ولذا ينكر قيام الدولة العالمية ، وكل محاولة لاقامة هيئات دولية عن طريق التحالف أو الاتحاد . فروح العالم لاتعبر عن نفسها الا عن طريق قيام الدولة القومية . اذ فى صراع الدول القومية بعضــها مع بعض تتكشف

---

(٩٦) Hegel : Philosophy of Right (ch. "The Family").

(٩٧) Ibid : (ch. Civil Society").

(٩٨) Wright, E. H. : A hi tory of modern philosophy. ch. XIX pp. 342-343.

روح العالم على ممر التاريخ فى سيادة الدولة الغالبة على المغلوبة وفرض حضارتها تبعا لذلك (٩٩) .

ومن هذا يخلص هيجل الى أن سيادة الدولة لها جانبان : جانب داخلى يتمثل فى فرض سلطتها المطلقة على جميع رعاياها ، أما الجانب الخارجى يقوم على استقلالها لتحقيق ذاتيتها ازاء غيرها من الدول ، ولكى تحافظ الدولة على استقلالها واستمرار وجودها ، جعل هيجل الحرب ضرورية فى حياة الدولة لاقرار الشئون العالمية ، ولحل المشاكل بين الأمم ، وأيضا لايجاد مجال لنشاطها فى الخارج (١٠٠) .

كما يرى هيجل أن الدولة لاتصبح سليمة الكيان وقوية البنيان ، الا اذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع صالحها المشترك ، ومن ثم فقد رأى أنه ينبغى على الارادات لفردية أن تعمل داخل نطاقها اذ أنها هى وحدة الارادة العامة مع الارادة الفردية (١٠١) ومن ثم وجب على الأفراد أن يضحوا بأنفسهم من أجل الحفاظ على استقلال الدولة وتأمين سيادتها من أى خطر لأنها ـ أى سيادة الدولة ـ هى المبدأ الأسمى الذى تقوم عليه صلاتها مع الدول الأخرى والدول فى صلاتها بعضها ببعض تعتبر فى حالة الطبيعة ، ولا يحسم النزاع بينها سوى الحرب .

أما نظرية هيجل الأخلاقية فقد تمثلت فى الحرية وعلاقتها بالسلطة . وأعتقد أن الحرية يجب أن تفهم كظاهرة اجتماعية ، أى كخاصية للنظام الاجتماعى الذى ينبثق خلال التطور الأخلاقى . انها مكانة تضفى على الفرد عن طريق الأنظمة القانونية والأخلاقية التى يساندها المجتمع ، أكثر منها صفة يملكها الفرد ، ونتيجة لذلك لايمكن جعلها مساوية للارادة الذاتية أو اتباع الميول الشخصية والأحرى أن الحرية تنحصر فى تعديل الميل والقدرة الفردية بحيث يتفقان مع أداء العمل الذى له أهمية من وجهة نظر المجتمع ، أو تنحصر على حد قول ف.هـ برادلى فى ايجاد « مركزى وواجباته » (١٠٢) وهذه هى التى تضفى قيمة أخلاقية على الميل ، اذ لايمكن الدفاع من الناحية الأخلاقية عن أى حق فى

---

(٩٩) Ibid, (ch. "World History").

(١٠٠) Ibid : p. 213.

(١٠١) دكتور محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان : الفصل الخامس ص ٦٥ اسكندرية عام ١٩٧١ . مطبعة م . ك اسكندرية .

(١٠٢) ج . سباين : تطور الفكر السياسى : ترجمة على ابراهيم السيد : الكتاب الرابع ص ٨٧٣ .

الحرية أو السعادة الا عندما تتفق الرغبـــة مع أحد مظاهر الخير العـــام وتسندها الارادة العامة • فحقوق الفرد وحرياته هي التي تطابق الواجبات التي تفرضها مكانتـــه في المجتمع ــ وحتى الســـعادة الشخصية تتطلب الكرامة التي تعلن المكانة الاجتماعية والشعور بأن للمرء نصيبا في عمل له قيمـــة من وجهة نظـــر المجتمع ، ومن ثم أمكن لهيجل أن يؤلف بين الحق الشخصي والواجب العام على وجه أكمل مما كان ممكنا في مجتمع يقوم على العبودية • فالناس أحرار في الدولة الحديثة ، ويستطيعون في أثنـــاء خدمتهم أياها أن يتصوروا أسمى شكل من تحقيق الذات • وفي الدولة تحل « حرية » المواطنة « الحقيقية » محل الحرية السلبية التي تتسم بها الارادة الذاتية (١٠٣) •

ومن ثم كان الفرد عند هيجل كائنا تحركه دوافعه الأنانية ولا دخل للدوافع الاجتماعية بينما اعتبر المجتمع بمثابة توازن بين هذه الاتجاهات اللاأخلاقية ــ أما الدولة عنده هي التي لاتسمح بهذه الفوضى لأنها العامل الأخلاقي الوحيد حقا في العملية الاجتماعية بأسرها ، وبالتالي ينبغي أن تكون الدولة مطلقة لأنها وحدها هي التي تتجسد فيها القيم الأخلاقيـــة ، ويستتبع ذلك أن الفرد لا يبلغ الكرامة الأدبية والحرية الا عندما يكرس نفسه لخدمة الدولة (١٠٤) ولذلك مجد هيجل البطل أو الزعيم باعتباره أداة روح العالم التي تتخذها لتحقيق أهدافها نحو التقدم عبر التاريخ(١٠٥)• لأن الزعيم أو البطل هو الذي يؤسس دولة من الدول لأن مصلحة العقل المطلقة تقوم على انشاء هذا الكل الأخلاقي أي الدولة • ومن ثم فقد يغفر للزعيم كل مايبدو شائنا من الناحية الأخلاقية العادية أو من الناحيـــة السيكولوجية ، اذ أن ميزة انشائه للدولة أو تغييره لها يبرر سلوكه مهما كان فظا غليظا أو قاسيا ، ويهدف بذلك هيجل الى الفصل بين السياسة والأخلاق العادية ، والعمل على ربط السياسة بالأخلاق الاجتماعية التي هي أخلاقيات الدولة ، لأن الفرد الذي يحمل رسالة العالم التاريخية ــ البطل أو الزعيم ــ انما يمثل مبـــدأ عاما غير المبدأ الذي يعتمد عليـــه « دوام الشعب والدولة » (١٠٦) • هذا المبدأ العـــام يتمثل في التغير التاريخي الذي يحدث بين القوى الجديدة وبين النظام القائم الذي ينتهي تقويضه على يد الزعيم أو البطل •

---

(١٠٣) سباين : تطور الفكر السياسي : الكتاب الرابع ص ٨٧٣ •

(١٠٤) م • س : ص ٨٧٤ •

(١٠٥) أحمد أمين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٧٦ •

(١٠٦) دكتور محمد عبد المعز نصر : فلسفة السياسة عند الألمان ص ٦٨ ــ ٦٩ •

وقصارى القول أن دولة هيجل هى تجسيد السلطة السياسية كسلطة مطلقة تمجد القوة وتعلن الحرب ، وتخضع الفرد ، كما أنها فوق متناول القانون بل هى فوق أى نقد أخلاقى باعتبارها مثل أعلى توقف عندها التاريخ لأنها تجسيد للمطلق وللحرية الاجتماعية والألوهية ، مما جعل فلسفته السياسية والأخلاقية تتسم بالعنصرية لتمجيده القومية الألمانية التى تضطلع بدور هام تجاه العالم حيث يقول هيجل : « لقد مرت الدولة بأربعة مراحل : الأولى مرحلة العالم الشرقى وتتسم بالروح الغيبية والسحرية لكى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها ، والثانية مرحلة العالم الأغريقى وتتسم بوجود الآلهة ، والثالثة مرحلة العالم الرومانى التى تصبح أكثر تحديدا وتخلصا من الآلهة ، أما الرابعة مرحلة العالم الألمانى التى تصبح فيه الروح حقيقة مطلقة ، وهنا تمثل الروح الألمانية روح العالم الجديد ، مقررا أن التاريخ يبدأ من الامبراطورية الصينية وينتهى عند الدولة الألمانية » (١٠٧) .

فالدولة القومية عند هيجل ليست وسيلة ولكنها غاية ، حيث أنها المثل الأعلى العقلى للتطور ، والعنصر الروحى الحقيقى فى الحضارة ، وبهذا الشكل تستخدم أو ربما — من الناحية الميتافيزيقية — تخلق مجتمعا مدنيا لتحقيق أهدافها الخاصة .

أما بنديتوكروتشى (١٠٨) فهو من أبرز الهيجليين الطليان المرتبط بالفلسفة الهيجلية ، كما يعد من أكثر الخصوم الفلسفين للفاشية تصميما لأنه لم ينخدع بالهيجلية الفاشية التى قدمها جيوفانى جنتيلى الى موسولينى بعد أن زعمت نظرية الفاشية الايطالية أنها نظرية فى الدولة وتفوقها وقداستها وشمولها الكلى(١٠٩) مما جعل كروتشى يقدم مفهومه عن الدولة معارضا الفاشية الايطالية .

نرى كروتشى ينظر الى الدولة باعتبارها الحكم القومى الى حد بعيد ، كمفهوم مستمر من مجموع الدول المحلية والعالمية ولذا نجده عندما يناقش موضوع « التحررية » ، لايعتبرها عقيدة جازمة وفى هذا يقول : « ليست المشكلة فى كيفية أن تكون متحررا أو محافظا ، أو اشتراكيا ، أو متطرفا ،

---

(١٠٧) Hegel : The Philosophy of History : Part I, p. 116. Part 4, p. 341.

(١٠٨) مفكر ومؤرخ سياسى ايطالى (١٨٦ — ١٩٥٢) أهم مؤلفاته السياسة والأخلاق ، المادية التاريخية والاقتصاد الماركسى .

(١٠٩) سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب ص ١١٥٩ ، ص ١١٦١ .

وانما فى كيفية أن تعمل بطريقة مناسبة للواقع الذى لايعتبر متطرفا ، ولا اشتراكيا ، ولا محافظا ، ولا متحررا (١١٠) ٠

ويستطر كروتشى قائلا : « يصبح كل شيء فى العمل السياسى ، وسيلة سياسية ومحتويا على الأخلاق والدين من جهة ما ، بمعنى أنه يحتوى على مثل أخلاقية ودينية . وعواطف وأحاسيس وأعراف وعادات وقوانين ٠ وهذا الموقف الأولى معطيا فى كل حـــالة : الأشخاص الذين نضطر الى التعامل معهم ، دائما هم أنفسهم من حيث أفكارهم ومثلهم وتحيزاتهم ، ونزعاتهم الخيرة أو الشريرة ، فضائلهم ومساوئهم التى تزودنا بالمادة التى ينبغى أن تعمل بها أو فى نطاقها ، حيث لايوجد بديل عنها اطلاقا كمادة صالحة جدا ٠ وذلك من أجل الاتفاق مع أشخاص فى عمل مشترك أو عام، أو من أجل استمالتهم لانجاز اتفاق ما ، فانه من الضرورى ارضاء أوهامهم، ومداهنة أباطيلهم ، والاستعانة بمعتقداتهم الأكثر خرافة وسذاجة ــ مثل معجزة سان جينارو ــ أو مناشدة أفكارهم المفهومة ضمنا بسطحية بالغة ــ مثل المساواة والحرية والأخاء ، والأخــرى المســـماة « بمبادىء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادى » التى هى فى الواقع حقائق عاطفيــة نبيلة مهما تكن قيمتها النظرية ــ ومن ثم سيكون من الأفضل تبنى هذه الوسائل ، مع الأخذ فى الاعتبار بعدم الاصطدام بهــا ، لأن شكل كل نشاط انسانى ــ يتجلى للعيان ، أنه يستمد قوته من كل الأنشطة الأخرى، التى يخضعها ويجعل نتاجها ملكا خاصا به فى شكله الجديد من النشاط الانسانى ، تماما مثلما يحدث للشاعر الذى يرى الحياة مروعة بعمل غير أخلاقى ، فانه يستخدم أفكارا وعواطف ، أفراحا وأتراحا ، خيرا وشرا ، ويضعها جميعا كمادة لشعره ويحولها كلها الى صور مجنحة محلقة » (١١١)٠

كما يضيف كروتشى سببا آخر الى ما سبق ، ينبغى ألا نصطدم به ــ مثلما نرى الشعر النقى لايبدو ولايبعد فكرة ونقدا وعلما عن الروح وعن العالم ولكنه ، يقينا ، يصوغها ويجمعها من أجلهما أى من أجـــل الروح والعالم ــ هو أن السياسة كذلك تماما ، فانها ــ أى الســـياسة النقية والصالحة ــ لا تهــدم ، وانما تنتج أخــلاقا تجد فيها كمالها وتعبــيرها الأسمى ٠

ويرى كروتشى أنه لايوجد ــ فى عالم الواقع ــ مجـــال للنشـــاط السياسى أو مجال للنشاط الاقتصادى أن يقف كل منهما مستقلا بذاته ،

---

(١١٠) Croce, B. : Politics and Morals : h. IP. p. 20-21.

(١١١) Ibid : ch. I, pp. 20-21.

ومنغلقـا على نفسـه ، ومعزولا عن الروح ، وانما توجـد عملية النشـاط الروحى التى تعـالج فيهـا ما يكون نافعا ومتحولا باسـتمرار الى ما هو أخـلاقى .

ومن هنا تتضمن الروح الأخلاقية فى السـياسة المقـدمة المنطقية لنشاطها وكذلك هى أداتها ، واذا جاز التعبير فهى ـ مثل الجسم ـ أى السياسة التى تمتلىء بنشاط متجدد وتخضعه لارادتهـا الخاصة ، حيث لاتوجـد أخلاقيـة ، مالم تؤسس أولا حيـاة سياسية واقتصادية ، تماما كالقدماء الذين اعتادوا القول بأن أولا « الحياة » وثم بعد ذلك « حيـاة خيرة وطيبة » . بينما على الجانب الآخر لايمكن أن توجد حياة أخلاقيـة بدون حياة سياسية واقتصادية معا ، تماما مثل روح لا يمكن أن توجد التنفيذ العملى ، بابتـاعه الأسـلوب السـياسى ، وبقبـوله منطق السياسة (١١٢) .

مما تقدم ، يرى كروتشى أهمية السياسة لتحقيق الهدف الأخلاقى ، ثم فلابد من وجود الحياة السياسية والاقتصادية أولا ، ويستتبعها بعد ذلك الحياة الأخلاقية التى تخضع كل من الحياتين السياسية والاقتصادية باعتبار أن الروح الأخلاقية هى روح النشاط المتجدد لهما . كما أن الفرد الأخلاقى لايستطيع ممارسة أخلاقه بطريقة عملية الا من خـلال اتبـاعه الاسلوب السياسى وقبوله منطق السياسة . ويؤكد هذا القول ما يردده كروتشى قائلا « ان البروتستانتية لم تكن هى التى ساهمت فى احيـاء المودة والاخلاص ، وانما اضطرت منذ البداية أن تتبنى المناهج السياسية من خصومها اليسوعيين لتحقيق هدفها » (١١٣) .

وعندما نتكلم عن مجالات علم الأخلاق ، فينبغى أن نترك خلفنا مجال السياسة حيث لم تعد مسألة التجربة الانسانية والأخلاقيـة ضرورية وأساسية للسياسى المحترف والحاذق . وكما يقال عنـدما تكون الحياة المعاشة ، حياة أخلاقية ، فلابد أن تكون السـياسة وسـيلة وليست غاية (١١٤) . ومن ثم فان الرجل الأخلاقى الى جانب تعليمه الأخـلاقى لابد له من ان يتعلم تعليما سياسيا من أجل رعاية واستخدام الفضائل التى تسمى على نحو ملائم أكثر بالفضـائل العملية كالتبصر والحكمة والصبر والشجاعة .

---

(١١٢) Ibid : ch. I, pp. 21-22.

(١١٣) Ibid : ch. I, p. 22.

(١١٤) Ibid : ch. I, p. 24.

وتأخذ كلمة « الدولة » ـ عند اقامة السياسة على موقف أخلاقى ـ معنى جديدا ، حيث لم تعد تعنى علاقة نفعية بسيطة المؤلفة من قوة وموافقة مشتركة ، ومن سلطة وحرية ، ولكنها ـ أى الدولة ـ التجسيد المرتبط بروح المجتمع الانسانى ، ومن ثم فهى دولة أخلاقية ، وفى الواقع أنها تسمى أيضا دولة ذات حضارة وثقافة (١١٥) .

وبجانب كلمة الدولة ، نجد كلمتى « السلطة والسيادة » تأخذان معنى جديدا متمثلا فى سلطة وسيادة الواجب ، وفى سلطة وسيادة المثل الأعلى الأخلاقى ، وكذلك الدولة بالنسبة لكلمة الحرية التى ـ هى بقدر ماتكون حرية أخلاقية ـ لاتستطيع مساعدة كائن ما ، ونفس الشىء بالنسبة لهذا الواجب وبهذا المثل الأعلى ـ وأيضا الدولة بالنسبة لكلمة القبول ـ أى الموافقة ـ التى هى استحسان وولاء أخلاقيان للقوة ، فقط لقوة الخير حتى لايكون هذا القبول تقريبا قسريا ، وانما يصبح كاملا وتاما عندما يحل الحب محل الخوف أو عندما يوضع « القبول » أى الموافقة فى نصوص دينية فيكون هناك انتقال من « قانون » الى « فضيلة » .

كذلك تأخذ كلمة المساواة معنى جديدا ، فلم تعد تعنى مساواة حسابية ، وانما تعنى مساواة مسيحية أمام الله تعالى (*) ، لأن عبيده جميعا ـ فقراء وأغنياء ـ مساواة تتمثل فى شعورنا بانسانيتنا المشتركة وبحقوقنا العامة ، وبسبب هذه الصورة المميزة لم تسمح الدولة الأخلاقية بصورة أخرى من الاتحاد تعلوها أو بجانبها على السواء ، بل توجب اخضاعها جميعا أو عدم الاعتراف بها والعمل على الغائها . ولما كانت الكنيسة هى المهيمنة وهى أيضا كانت الخصم المناوىء للدولة ، اعتبرت الكنيسة هى الدولة الأخلاقية الحقيقية ، وعندما احتدم الصراع بين الدولة الزمنية والكنيسة ، فلم يتوقف هذا الصراع حتى استمالت الكنيسة الى جانبها باعتبارها الكنيسة الحقيقية الوحيدة الممثلة والمعبرة عن المتطلبات الأخلاقية الكاملة تماما (١١٦) .

ويقول كروتشى من وجهة النظر هذه التى ذكرناها آنفا بدأ تمجيد الدولة عند هيجل أثناء فترة الفلسفة الألمانية التقليدية ، وقد سار على دربها سبافنتا وآخرون فى ايطاليا ، ولايزال رجع صداها فى مدارس كثيرة حتى الآن ، بحيث كانت الدولة مفهومة ومتصورة بانها مثل الحياة الأخلاقية تماما .

---

(١١٥) Ibid : ch. I, p. 24.

(*) مساواة مسيحية كما جاءت بالنص وترجمتها حرفيا ، وافضل ترجمتها مساواة دينية لأن الأديان السماوية تقرر المساواة للجميع فقراء واغنياء لأنهم عبيد الله ..

(١١٦) Ibid : ch. I, p. 25.

أى الدولة هى الشىء الملموس الوحيـــد الذى يرتبط بالحيـــاة الأخلاقية ، فاتبعت ما ينبغى أن تقـام عليه من السمو والمثل العليـا ، حيث وضع كانط القانون الأخلاقى الذى ينبغى أن يصبح موضوعا له نفس التقدير والاحترام والتبجيل . ويقرر كروتشى خطـأ أولئك النظريين أو المتنظرين لأنهم فهموا الحياة الأخلاقية فى شكل غير ملائم لها ، أى فى شكل حياة سياسية وشكل الدولة بحس سياسى (١١٧) .

ولكن الحياة الأخلاقية نجدها تحتضن الحكام وخصومهم معا ، وكذلك تختص المحافظين والثوار معا ، وربما الآخرون أفضل من سابقيهم ، لأنهم يفتحون أبواب المستقبل ، ويجلبون التقدم للمجتمع الانسانى . كما نلمس فى الحياة الأخلاقية انها لاتجرم ولاتدين أحد سوى أولئك الذين لم يرتفعوا بأنفسهم الى مستواها ، ولكنهـــا تمدح أولئك الذين تنبذهم الحكومات وتطردهم خارج البلاد ، ولهذا تعجب بهم وتمجدهم وتقدسهم باعتبارهم شهداء الحكمة والمبدأ . وكذلك فى الحياة الأخلاقيـــة يستطيع كل فرد ذى ارادة خيرة يخدم بطريقته الخاصة قضيتى الثقافة والتقدم .

ولذا نرى عندما تكون « الفضيلة » معبرة كأنها الدولة الأخلاقية ، فان الأخيرة تكون متطابقة مع الدولة السياسية ، أو ببساطة تكون متطابقة مع « الدولة » وبهذا نصل الى المفهوم ــ الذى يعترض عليه المتنظرون من تلك المدرسة ــ القائل بأن الفضيلة الملموسة هى التى تقع تماما عند أولئك الذين يحكمون ــ أثنـاء حكمهـم ــ يعتبرون خصومهم ، أعداء الفضيلة يستحقون فعلا ، ليس فقط للعقـاب بالجزاء القانونى أو بدونه ، ولكن يستحقون أيضا أقصى عقوبة أخلاقية ، لدرجة أنه يمكن القول عنها أنها « مفهوم حكومى » عن الأخلاق أو الفضيلة ، وأول مظهر يعبر عنـــه هو ان له تبرير معين بصدد هذا الجدل ضد النزعة الخياليـــة عن الأرواح الجميلة والحساسة وافتراضها وغموضها التى شعر بها هيجل بانه منساقا بنفسه اليها ، ومن ثم ظن هيجل أن الجدل يتيح فرصـــة لمدح المواطن الصالح والثناء عليـه بالاضـــافة الى ذلك العبقرى والبطل ، حتى لو لم يستطيع هذا التصـور أن يكون مبررا ، فانه يستطيع قبـل كل شىء وأن يكون مفسرا بوجهة نظر هيجل المحافظة الذاتية وباخلاصه لاحياء الدولة البروسية ، ولكن لانستطيع أن نفهم كيف يستطيع هذا التصور أن يكون الموضوع حتى الآن الذى له مثل هذا التأييد الكبير من جانب مؤلفى هذه المدرسة الذين يبدون أنهم قد أصبحوا ثملين ومغرقين فى النشوة أمام

---

(١١٧) Ibid : ch. I. pp. 26-27.

الصورة المهيبة والجليلة عن الدولة (١١٨) ونجد كروتشى يعلق على هذا قائلا « وبالرغم من هذه الأمجاد والانفعـــال الديوينسوسى المنصب على الدولة أو الحكومة ، الا أنه ينبغى علينا أن نؤكد أن الدولة هى الموجودة فى الواقع باعتبارها شكل أساسى ومحدد من الحياة العملية فى كل جزء فيها تنبثق الحياة الأخلاقية وتفيض عليها باســطة ومعطية روافد خصبة ومثمرة لدرجة أنها مؤثرة فى تشكيل واعادة تكوين الحياة السياسية ذاتها والدول كذلك بصفة مستمرة ، بمعنى أن الحيـــاة الأخلاقيـــة تجبرها وتخضعها ـ الحياة السياسية والدول ـ لتجديد نفسها وفقا للاحتياجات والمتطلبات التى تحدثها الحياة السياسية (١١٩) .

ونلخص من هذا العرض لوجهة نظر كروتشى عن الأخلاق والدولة عبر التاريخ ، نراه يقرر أولا الدولة وبعدها تأتى الحياة الأخلاقية باعتبار الدولة شكل أولى ومحدد من الحياة العملية الموجودة فى الواقع ، حيث تنبثق فى اجراء الدولة الحياة الأخلاقيـــة ، وذلك لأن الدولة هى الوعاء الذى تتشكل فيه كل الأنشطة العملية متوافقـــة ومتطابقة مع الحيـــاة الأخلاقية المنبثقة عنها .

أما راسل (١٢٠) فنرى دولته تقوم على القوة دون الدافع الاقتصادى، حيث أن الواقع الأساسى عند الانسان ليس هو الكسب المادى كما يقول الاقتصاديون ، ولكنه الشغف بالقوة هو السبب فى التصرفات الهامة فى الشئون الاجتماعية (١٢١) ، ومن ثم تكون القوة فى المجتمعات مختلفة من عدة وجوه ، فهنـــاك اختـــلاف من ناحية « كم القوة » الذى تتمتع به المنظمات والأفراد .

وزيادة التنظيم فى الحاضر قد أعطى الدولة مزيدا من القوة من ناحية كمها ، فان الحكم العسكرى المطلق يختلف عن حكم رجال الدين أو حكم القلة الموسرة ، كذلك فيمـــا يتعلق بالقوة تختلف المجتمعات باختـــلاف وسائل القوة (١٢٢) .

---

(١١٨) Ibid : ch. I, p. 27.

(١١٩) Ibid : ch. I p. 27.

(١٢٠) برتراند راسل فيلسوف انجليزى معاصر (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠ م) له عدة مؤلفات هامة نذكر منها : « القوة تحليل اجتماعى جديد » .

(١٢١) انظر « نظرية الدولة عند برتراند راسل » رسالة ماجستير مقدمة من الأستاذ عزمى البشبندى « دكتور حاليا » الفصل الثانى : « الدولة لقوة » .

(١٢٢) Russell, B., : Power, A new Social analysis ; ch. I, p. 10.

فالديمقراطية تفرز نوعا من الأفراد ، يختلف عن الأفراد الذين تفرزهم الملكيــة الوراثية كمـا أن الشخصــية الدينيــة العظيمــة ، تختلف من حيث القوة عن غيرها من الشخصيات فى المجتمع الاستقراطى مثلا ٠

ويـرى راســل أن الحكام الأقوياء هم الذين يستطيعون احداث التغييرات الاجتماعية والتاريخ بأمثلته العديدة خير شاهد على ذلك مما دفع راســل الى اقراره بأن القوة نوعان : أولهما قوة التسلط على البشر ، وثانيهما قوة التسلط على المادة الخالية من الحياة على صور الحياة البشرية، موضحا بأن العامل الأساسى للتغيير فى عالمنا المعاصر اما يرجع الى زيادة قوة التسلط على المادة التى يدين بها للعلم ٠

أما قوة التسلط على البشر فتنقسم على أساس الوسيلة التى تتبع فى التأثير على الأفراد ، وأيضا على أســاس نوع التنظيم الذى يتضمنه الموقف ، بمعنى أن الفرد قد يتأثر بأحد عوامل ثلاثة هى :

١ ـ باستعمال القوة المباشرة المادية ضد جسده كحالة السجن والقتل ٠

٢ ـ باستعمال الثواب والعقاب مثل منحه عملا أو منعه عنه كوســيلة اغــراء ٠

٣ ـ التأثير على الرأى مثل الدعاية بأوسع معانيها ٠

وتتميز المنظمة من نوع القوة المتصفة بهــا ، فالجيش والشرطة يمارسان قوة جبرية مع الجسد ، أما المنظمات الاقتصادية فتقدم المكافآت كحوافز كما تقــدم العقوبات كزواجر ، بينما المدارس ودور العبــادة والأحزاب السياسية ، فانها تهدف الى التأثير فى الرأى مـع مراعــاة أن هذه الفوارق ليست محددة تماما ؟ لأن كل منظمة تستخدم صورا أخرى للقوة الى جانب الصورة التى تتميز بها ٠ أما عن القانون فيراه راسل صورة هامة من صور القوة فى المجتمعات المتحضرة ٠

وتنحصر صور القوة عند راسل فى أربع صور هى :

١ ـ **القوة التقليدية** متمثلة فى « قوة رجال الدين » ، وفى « قوة الملكية » وتتمتع باحترام راجع الى العادة ، وهى تعتمد على الرأى العام ، وكلما قل هذا الاحترام تحولت هذه القوة التقليدية الى قوة سافرة ٠

٢ ـ **القوة الثورية** وهى القوة التى تفرض سيطرتها وتتمتع برضاء أغلبية المواطنين أو أقلية منهم عند ذبول القوة التقليدية ، ومن ثم نجـد القوة الثورية تعتمد على جمــاعة كبيرة توحـدها عقيدة جديدة أو برنامج

جديد أو شعور جديد مثل البروتستانتية والشيوعية والرغبة فى الاستقلال القومى .

٣ ـ **القوة السافرة** وهى القوة العسكرية عادة والتى تأخذ صور « الاستبداد الداخلى » أو صـــورة الغزو الخارجى بسبب قوة الســلاح وترجع أهمية الغزو الخارجى فى أنه سبب انتشار المدنيـــة أكثر ، لأن القوة العسكرية غالبا يكون أساسها صورة أخرى من صـــور القوة مثل الثروة أو المعرفة التقنية أو التعصب ، كذلك تكون العبقرية أحيانا ذات أهمية للقوة العسكرية .

٤ ـ **القوة الخفية** : (١٢٣) ويمثلها قوة رجال البلاط والمتآمرين والجواسيس والمحركين للعمل السياسى فى الخفاء أى من وراء الستار ، حيث أن كل منظمة كبيرة يتمتع فيها الحكام بقوة ضخمة ، تجد فيها أفرادا أقل بروزا من هؤلاء الرجال ، ولكنهم يكتسبون نفوذا على الزعماء بوسائل شخصية ، وينتمى الى هذه الفئة ـ القوة الخفية ـ أيضا أصحاب النفوذ رجال الأعمال ورجال الأحزاب الذين يضعون لهم أصدقاء لهم فى المراكز الهامة بدون ضجة ، وبذلك يسيطرون على المنظمة مع مرور الوقت ، حيث يراودهم الأمل فى خلع الديكتاتور ـ أو ينتظرون موته ليتخلصوا منه ، وينتهى راسل الى أن صفات « القوة الخفية » صـــفات غير حميدة تماما لاتباعها الأساليب الملتوية وغير القويمة .

ومشكلة الحكم عند راســـل يراها مشـــكلة مزدوجـــة فى جميع التنظيمات وبخاصة السياسية منها ـ الدول ـ أى ان مشكلة الحكم تنبع من مشكلتين أساسيتين الأولى من وجهـــة نظر الحكومة وهى كفالة طاعة المحكومين والثانية من وجهة نظر المحكومين وهى أن يجعلوا الحكومة تأخذ فى اعتبارها مصالح الذين يقعون تحت سيطرتها وليس للدولة أن تنظر الى مصلحتها فقط . واذا أمكن حل احدى المشكلتين تماما ، فان الأخـــرى لن تقوم ، وفى حالة عدم ايجاد حل لاحداهما ، فقد تشب الثورة ، ولكن مايحدث غالبا ـ كقاعدة عامة ـ هو التوفيق بينهما والعمل على ايجـــاد حل وسط .

ومن وجهة نظر راسل هذه يعتبر النظام الديمقراطى أفضل الأنظمة ،

---

(١٢٣) يترجم الدكتور عزمى بشندى Power behind the scenes الى « القوة من من وراء ستار » انظر ص ٧٢ من رسالته فى الماجستير المشار اليها فى الهامش آنفا ونفضل ترجمتها الى « القوة الخفية » ، كما لا نتفق مع سيادته فى ترجمة "Men" الى « رجال » وذلك لأن موقع الكلمة فى مفهوم القوة دائما الى أشخاص أو أفراد .

لأن الديمقراطية فيه تستطيع أن تكون أكثر صور الحكم التى عرفهـا الانسان عبر التاريخ استقرارا طالما توافرت لهذه الديمقراطية الضمانات المتمثلة فى تدريب المواطنين وطبعهـم على احتـرام القانون والتعود على الاقتناع بأن آراء الآخرين المخالفة ما يعتقده المرء ليست كلها شرا ، مضافا الى ذلك أيضا عدم طغيان الأغلبية الحاكمة على الأقلية المعارضة فى فرض الآراء بل السماح للرأى والرأى الآخر للصالح العام ٠

أما الأسس الأخلاقية المرتبطة بالقوة (١٢٤) فيراها لها جانبين الأول منهما هو نظام اجتماعى مماثل للقانون وهو يعتبر جزء من جهاز القوى ويسمى راسل هذا النوع الأول « قواعد الأخلاق الايجابية » ٠

Positive Moral Codes

أما النوع الثانى هو ما يتعلق بالضمير الفردى وكثيرا ما يكون ثوريا ويسميه راسل بـ «قواعد الأخلاق الشخصية» Personal Moral Codes ومن ثم تكون العلاقة بين هذين النوعين من الأخلاق ـ الايجابية والشخصية ـ وبين القوة ٠

ويرى راسل أن قواعد الأخلاق الايجابيـة أقدم عهدا من قواعد الأخلاق الشخصية ، حيث تكونت الأولى أصـلا من عرف قبلى مفروض على الفرد ، ينمو منه القانون فيما بعد ، ومصـدرها دينيا بصورة ما ، أما أثر القوة على القواعد الأخلاقية الايجابية ، فيقرر راسل أن « الملكية » تجعل التماسك الاجتماعى سهلا بسبب شعور المرء بالولاء لها ، ومن ثم عندما الغيت الملكية الوراثية ظهرت صورة أخرى من الحكم هى صورة حكم الفرد الواحـد مستشهدا بأمثلة من التاريخ لحكومات الطغيان فى اليـونان ، والامبراطورية فى روما ، وكرمويل فى انجلترا ، ونابليون وابن أخيه فى فرنسا ، وستالين فى روسيا ، وهتلر فى ألمانيا فى العصر الحاضر ٠

كذلك لم تصبح القواعد الأخلاقية شخصية تماما فى الأماكن التى فقدت فيها الكنيسة نفوذها وقوتها ، الا بالنسبة لبضعة أفراد قلائل ، ولكن القواعد الأخلاقية الايجابيـة بالنسبة للغالبية العظمى تتمثل فى الرأى العام الذى يستخدم كقاعدة عامة تكون فى صالح أصحاب القوة بحيث تمنع قيام أى ثورة ولاتترك ثغرة لنشوبها ٠

كما يرى راسل أن العطف ـ وهو شعور غريزى ـ قوة تعمل على توسيع نطاق المذاهب الأخلاقية حتى تعم الجميع ، ومن ثم فمسألة العطف على الآخرين يعتبرها راسـل مصـدر قوة المذاهب الأخلاقية ، ولما كانت

---

(١٢٤) Russell : Ibid : ch. v (Power and Moral Codes), p.p. 237-263.

القوة هى الأداة المستخدمة فى المنازعات السـياسية ، فهى كذلك فى المنازعات الأخلاقية ، مع ملاحظة أن القوة لم تكن هى الهدف بالنسـبة للمذاهب الأخلاقية التى كان لها نفوذ فى الماضى .

كما يذهب راسل الى أن الاتحاد بين الأغراض الشخصية وقواعد الأخلاق الايجابية قد يأتى به حكيم أو ثائر الذى يجعل الحركة الثـورية الناجحة لاتقاوم ومن ثم يقرر راسـل بأن التمرد فى هذه الحالة وكل حالة نوعان الأول منهما شخصى بحت والثانى منهما من وحى الرغبة فى نوع آخر من المجتمع يختلف عن ذلك الذى يجد فيه الثائر نفسه ، وفى هذه الحالة يشاركه فى رغبته الآخرين (١٢٥) ، وبهذا يكون التمرد من أجل انشاء مجتمع جديد هو تمرد بناء ولو أدت حركته فى أول الأمر الى حالة مؤمنة من الفوضى ستزول حتما فى نهاية الأمر ، لأنه تمرد غير مطبوع بطابع شخصى لتحقيق أهدافه .

من هذا المنطلق كانت دعوة راسل الى تشجيع التعاون بين الجنس البشرى عن طريق أخلاق جديدة للقوة وذلك عن طريق اضـعاف رغبة التفوق عن طريق الدين والأخـلاق مباشرة أو بطـريق غير مباشر بازالة الظروف السياسية والاقتصادية التى تعمل على اثارتها حاليا ، وخاصة المنافسة على القوة بين الدول وما يتصل بها من منافسة على الثروة القومية الكبيرة ، مما يتطلب استعمال كلا الطريقتين لأنهما مكملان بعضهما بعضا ولايمكن استخدام احداهما بديلا عن الآخر (١٢٦) .

ولتحقيق هذا الهدف الأسمى فى وجود عالم سعيد لابد من ترويض القوة فيه حتى توضع فى خدمة الجنس البشرى لضـمان سـعادته وأمنه الداخـلى والخارجى ولن يتـأتى تحقيق هذا الهدف الا عن طريق تدعيم الديمقراطية لأنها جزء أساسى وفعال لحل مشكلة ترويض القوة (١٢٧) ولم يكتف راسل بتدعيم الديمقراطية بل نادى بالاشتراكية القائمة على هذه الديمقراطية ، لأن المجتمع الاشتراكى أو اشتراكية الدولة غير المقترنة بالديمقراطيـة قد تؤدى حتمـا الى مخاطرة كبـيرة حيث تصبح المحصلة النهائية للقوى الاقتصادية والسياسية أداة جديدة بشـعة للطغيان . ومن ثم قرر راسل أربعة عوامل ضرورية لحل مشكلة ترويض القوة التى هى فى نفس الوقت ضمانات لسعادة البشرية جمعاء وهى :

---

(١٢٥) Ibid : ch. XV, p. 263.

(١٢٦) Ibid : Ch. XVII, pp. 293-294 (The Ethic of power).

(١٢٧) Ibid : ch. XVIII, pp. 285-276. (The Taming of power).

١ ـ تدعيم الديمقراطيـة حيث تمنع احتكار القلة للحكم وبالتالى تمنع ظهور تسلط تحكم الدولة فى كل مصادر القوة التى تؤدى حتما الى ديكتاتورية مطلقة ٠

٢ ـ دمج القوتين الاقتصادية والسياسية عن طريق توزيع القوة بطريقة ديمقراطية على أفراد المجتمع ٠

٣ ـ وجوب اتاحة الظروف الدعائية والاعلامية لكى تتضح أعمال الدولة وعيوبها لمواطنيها ، مع عدم اخفاء هذه العيوب عنهم بأن تمنع النقد بحيث يجب ألا يكون هناك عقاب رسمى أو غير رسمى على أى نقد قائم على أساس قوى ضد الأفراد البارزين والمشاهير على أن يوضع فى الحسبان وجوب تمثيل أجهزة الدعاية ووسائل الاعلام لوجهـات النظر المختلفة ، وأن يتضمن لهـا حرية التعبير والدعاية مع وجـود الضمانات التى تؤمن الحرية السياسية للمواطنين وتحميها ، لأن عـدم اظهار وسائل الاعـلام للمظالم والمساوىء سيؤدى بالحكومة المنتخبة لأول مرة بعد ذلك الى ان تكون مطلقة التصرف ويمكنها تعيد انتخابها الى ما شاء الله ٠

٤ ـ اعداد خطة معينة للتربية الخلقية والتربية والفكرية وتهيئة الظروف النفسية والتربوية حتى يمكن بناء واعداد المواطن الصالح ومن ثم فلابد من الاهتمام بالطفل وتربيته وتعليمه السلوك السوى ٠

هذه الشروط التى وضعها راسل لترويض القوة هى التى تجعـل العالم أسرة فى محبة تامة وسلام دائم وبذلك يتحقق التوفيق بين الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية مع ملاحظة الابقاء على القوى الابداعية فى ظل نوع من الادراك الكامل للطبيعة البشرية ، حيث توجـــد ثنائية فى المعايير الأخلاقية قوامها الأخـــلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية التى يمليها الواقع لسياسى بمعنى أن للمجتمع أخلاق وطنية قويمة اجتماعية مشتركة بين أبنائه ، وأخلاق شخصية يتميز بهـــا كل فرد من أفراده ، ومن ثم فلابد من معايير أخلاقية جديدة ليستقيم هذا العالم (١٢٨) بحيث السلوك الفردى مع السلوك الجماعى ليتحقق الكمال الفردى المثالى عندما تتفق أعمالنا مع هذا الشعور الأخلاقى الذى يفرض علينا تحقيق ما تهدف اليه غرائزنا الابتكارية طالما تكون متفقة مع ضمائرنا حتى لو اختلفت مع عقيدة دينية (١٢٩) ٠

---

(١٢٨) Russell : Authority and The Individual : Lecture : 6. p. 70.

(١٢٩) Ibid : Lecture 6 pp. 70-71.

وينهى راسل مقررا الاستفادة من حكمة وموهبة ومقدرة كل فرد فى المقدرة الكلية للمجتمع لأنها ترى أن الموهوبين لا يستطيعون أن يبدعوا أو يخدموا الحريات الأساسية الا فى جو الحرية ، وحينما يقتصر استخدام السلطة على خدمة هذه الأهداف فحسب بذلك تمكين التوفيق والانسجام التام بين أفراد المجتمع وبذلك تمكين سعادة العالم فى امكانية وجود دولة عالمية يكون لها حكومة عالمية تحتكر القوات المسلحة وبالتالى تفرض السلام وتنشر الرخاء بين دول العالم مع العمل على تقليل معدلات المواليد فى كل المجتمع الدولى بحيث يصبح عـدد السكان ثابتا أو قريبـا من الثبات مع اتاحة الفرص وتوفير السبل للابتكار الفردى فى كافة المجالات المتعلقـة بالعمل مع توزيع القوى فى مجالات الاقتصاد والسـياسة بما يتفق مع المحافظة على الاطار السياسى والاقتصادى لكل مجتمع حتى يسود السلام فى هذه الدولة العالمية (١٣٠) ٠

ويمكن القول أن دولة راسـل تقوم على القوة المدعيـة بالديمقراطية فى اطـار اشتراكى حتى لا تتحول هذه القوة فيما بعد الى قوة تحكمية غاشمة كما أن دولة راسل تقوم على الأخلاق والتربيـة ، يحترم أفرادها القانون الذى يحمى الحريات الأساسية فى تحقيق التوازن بين الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية مع عدم اغفال موهبة وقدرة كل فرد من أفراد المجتمـع حتى يتحقق الابداع والابتكار ، فتتقـدم الدولة ويسـعد الجميع فيها كما يسود الرخاء ويعم أرجاءها من خلال ترويض القوة وانتهى فكر راسل السياسى فى سنواته الأخيرة الى المطالبة بدولة عالمية يكون لها حكومة واحدة غايتها السلام والأمان والرخاء للعالم كله ٠

رابعا : تعقيب

ويمكن لنا أن نلاحظ من خلال ما عرضناه فى هذا الفصـل وجود بعض المفاهيم السياسية والأخلاقية والدينية فى الأساطير ، والتى كانت البداية الأولى للتفكير السـياسى والأخلاقى القائم على الدين – فى غير ما عهدناه بالنسبة للأديان السماوية الحقة – ذلك أننا نلاحظ من ناحية النشأة التاريخية الأولى الارتباط الوثيق بين الدين والنزعة الاسطورية ، وقد تمثل هذا بصفة خاصة فى الفترة السابقة على سقراط عند اليونان وفى العالم بعامة قبل ظهور الدين اليهودى ، لاسـيما فى منطقة الشرق

---

(١٣٠) Rassell : Principles of Social Reconstruction, ch. I, p 2.2. London, 1916.

الأوسط ، وقد تمثل هذا فى ظهور بعض التنظيمات السياسية مثل مدينة المعبد City-Temple (١٣١) والممالك Kingdoms والامبراطوريات Empires ، وذلك بعد استقرار الانسان فى الأماكن القريبة من الأنهار ، وقد تطورت هذه النظم السياسية القائمة على الدين الى بدائل سياسية هى نظم قائمة على القوة العسكرية فحسب ، التى اعتبرت صورة من صور الاستبداد التى غلبت على الحكم بعد ان كان هذا الحكم دينيا تماما ٠

فاذا انتقلنا الى الشرق الأقصى ، فنجد الفكر السياسى والأخلاقى عند كونفوشيوس متضمنا دور الأسرة فى بناء الدولة التى لابد من حاكم صالح يحقق العدل والسلام ، ويوفر الطعام والعتاد من خلال ثقة الشعب فى حاكمه ، فاذا ما فقدت هذه الثقة ، فان الدولة تتلاشى حتما ٠

بينما نرى تشريعات سولون Solon فى أثينا ، متضمنة أبعادا سياسية واقتصادية فى اطار القانون والأخلاق اذ قامت دعوته الى توزيع الأرض والحد من ملكية الفرد لتحقيق المثل الأعلى فى المساواة الاجتماعية ، وقد قرر سولون مبدأ حق الجماعة التى لهما هدف مشترك فى وضع قوانينها متفقة مع قوانين الدولة وغير متعارضة معها ــ وعرفت فيما بعد هذه الجماعة باسماء مختلفة فى وقتنا الحاضر منها الحزب أو النقابة وغيرها ــ لقد كانت أفكار سولون السياسية والادارية مرتبطة بالأخلاق وسيادة القانون حتى يمكن تحقيق العدالة والمساواة بين الجميع ، فتتلاشى الأحقاد بينهم ٠

أما المدرسة الفيثاغورية ، فاعتبرت العالم اعدادا ، وبالتالى نظرت الى العدالة كعدد مربع ، والى الدولة باعتبارها تتكون من أجزاء متساوية ، والعدالة هى المحافظة على هذه المساواة ٠ وبالتالى تظل الدولة عادلة طالما بقيت المساواة شريطة أن يحكم هذه الدولة فلاسفة ، متخذين من العلم وسيلة لتهذيب الأخلاق والنفس ، وبهذا تكون الدولة عند الفيثاغورية دولة أساسها الأخلاق ٠

واذا انتقلنا بعد ذلك الى سقراط وافلاطون وأرسطو ، فاننا نرى خصوبة الفكر اليونانى السياسى وارتباطه الوثيق بالأخلاق ، فدولة سقراط تقدس القانون العام وتحارب الأخلاق النسبية ، كما انها تقوم أيضا على اتفاق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة ، لأن الخير الفردى لاينفصل عن

---

(١٣١) وهى المدينة التى تكونت حول المعبد ٠

الخير العام وبذلك قضى سقراط على مقولة نسبية الأخلاق وسيادة الأقوى عند السوفسطائيين ، بينما دولة أفلاطون ذات ســيادة مطلقة قائمة على المعرفة والحكمة لتحقيق الصالح العــام وذلك بالارتفاع بعقلية المواطن ورغباته نحو الكمال لتسود العدالة كما وضح فى جمهوريته التى يحكمها فيلسوف أو هيئة من الفلاسفة ثم نادى أفلاطون بدولة ارســتقراطيــة تستند الى هيئة نيابية ، وأخيرا وجدناه يفضــل الدولة المختلطة التى تجمع بين حكمة النظام الملكى وحرية النظام الديمقراطى ، فاذا ما وصلنا الى أرسطو فنجد دولته دولة دستورية قائمة على الطبقة الوسطى لأنهــا تمثل الحكومة الصالحة التى تطبق الدســتور باعتباره اسلوب الحياة للمواطنين لتحقيق أفضل حياة لهم ، وهنا نرى اتفاق أرسطو مع سقراط وأفلاطون فى تبنى الهدف الأخلاقى للدولة ، ولكننا نلاحظ ان ارتبــاط السياسة بالأخلاق فى الفكر اليونانى القديم انما هو ارتباط قد أقيم من أجل صالح الدولة ، وليس لصــالح البشرية ، من أجل صالح الأصدقاء دون الأعداء ، فقد أبيح الرق والتدمير لغير اليونانيين ، بينما كفل المساواة أيضا لليونانيين دون غيرهم ، مما يجعلنا نعتقد ان الديمقراطية فى الفكر السياسى والاغريقى ـ اليونانى ـ هى ديمقراطية ناقصة وفى نفس الوقت طبقية محدودة فى نطاق المواطنين اليونانيين الذين لهم حق ممارسة الحكم نتيجة المواطنة التى أكسبتهم حقا فى المشاركة الســياسية ، وفى ولاية مناصب الدولة .

وقد ترتب على اضمحلال دولة المدينة ، وضعف الشعور القومى بها ، وانفصال الفرد عنها ، أن لجأت الفلسفة الى البحث عن وســائل أخرى لاسعاد الانسان بمعزل عن الدولة ، وهنا نجد انفصــال الســياسة عن الأخلاق ووضح ذلك عند الأبيقورية بصورة أقل عند الرواقية التى أنكرت فكرة العصر الذهبى حيث القانون الطبيعى فى مدينــة العالم هو الذى يعمل على اتحاد جميع الأفراد فى صورة متساوية ، بأن يبذل كل فرد فى هذه الحياة قصارى جهده بحيث تتلاءم حياته الخاصة مع حياة الآخرين ، فلا يكون هناك أى طغيان من ناحية البعض على حرية البعض الآخــر ، ويتحقق هذا كله فى ظل القانون الطبيعى وفى جو يسوده الأخاء البشرى العــام .

فاذا انتقلنا الى العصر الرومانى ، فاننــا أول من نلاحظ فيه هو اختفاء الرابطة الاجتماعية بين الفرد والنظام السياسى القائم ، حيث ان الفرد لم يعد مرتبطا بالدولة ، أو مؤثرا فى تكوين الارادة السياسية العامة للدولة ، بل كان ذرة فى خضــم الجماهير العريضــة التى تتألف منها الامبراطورية الرومانيــة والتى ســيطر عليهــا الصقوة العســكرية

والارستقراطية الرومانية الذين يمثلون في مجلس الشيوخ ، لايعتبر فى صورته الرومانية كنسق ديمقراطى أصيل ، فاذن فانه يمكن القول بصفة عامة بوجود فصل أســاسى بين الدولة والمواطن مع ان لكل منهما حقوقه وواجباته لتى كفلها القانون الرومانى . فالدولة هى تطور طبيعى لحيــاة الأفراد فى المجتمع من حيث انها الصورة الأخيرة لتطور حيــاة نظمهم من العصر البدائى مارا بحكم القبيلة والعشيرة وغيرها الى حكومة المدن ورجال الدين ، تعتبر الصورة النهائيـــة لهذا التطور التاريخى الطويل والذى أملته السنن والقوانين الطبيعية (١٣٢) . فاذا نظرنا الى الفكر السياسى الرومانى فنجد الدولة هى تطور طبيعى لحياة الأفراد فى المجتمع وبالتالى أكسبت التشريعات الرومانية الفكر الســياسى مقومات جديدة ولاسيما فكرة السيادة المطلقة للدولة عن طريق عقد حكومى حول الشعب سلطته الى الحــاكم دون أن يكون للشعب حق انتزاع هــذه السلطة منه فنرى سيشرون يضع المبادىء العامة للحكم المؤيدة لاثبات السلطة من الشعب والممارسة القانونية لها ودعمها بالسند الالهى والأخلاقى لتحقيق الدولة القانونية الطبيعية بينما يرى سنيكا أن السياسة لم تعــد تصلح لوظيفة

---

(١٣٢) من وجهة النظر الطبيعية فاننا نجد آراء صحيحة طبيعية يكون الانسان طرف فيها مثله مثل الجماد والبنات والحيوان وحركة الأرض وهى ظاهرة تتاكد مع ارادة البشر ، وأعنى أن الدولة كنظام طبيعى عند مذهب الطبيعيين مثلها مثل الكائن العضوى الذى يتطور فيتغضون ويظهر له صورة متكاملة على هيئة حيوان أو بشر ولا يمكن للانسان أن يتدخل فى ارادته الفردية أو الجماعية فى تغيير مسار هذه الحتمية الطبيعية وسنرى فيما بعد أن هذه وجهة نظر تتفق مع آراء التطوريين فى نفس القرن التاسع عشر من اتباع دارون ولامارك وهربرت سبنسر وكذلك تتفق مع أتباع الماركسيين الذين يرون ان ظهور دولة البروليتريا ، انما ينجم عن تطور طبيعى حتمى خاضع للقوانين المادية التاريخية ومرتبط بقوانين الجدل الأولية التى تتمثل فى المادية الجدلية ، وهذا رغم ارادة الانسان ، بل ان الانسان انما يخضع لهذه التطورات فى نطاق حتمية مجبرة لا يتدخل بحريته فيها ، وهكذا نرى ان هذه المذاهب كلها التى تتفق فى نزعاتها المادية قد تعاصرت ابان القرن التاسع عشر لكى يتولد عنها المذهب الطبيعى فى الدولة ونشأتها وحتى فى مجال الاقتصاد نجد الفيزوقراطين او الطبيعيين يمثلون هذا الاتجاه الطبيعى الحتمى فيه ، بل أيضا فى مجال الفن فنرى تين Tian ممثل هذا لاتجاه الطبيعى فى نشأة الفن وتاسيس الأحكام الجمالية على منجزاته وهذا يدل ويوضح لنا كيف جاء الرد على النزعة الروحية التى تؤله الدولة عند هيجل وتربط بينها وبين المطلق ، فالدولة ما هى الا صورة المطلق فى خضم الممارسات السياسية كما ان الأخلاق ما هى الا صورة المطلق يبثه فى مجال الأخلاق ، وكذلك الفن والتاريخ اذ تظهر فيها حركة المطلق سواء فى الزمان أم فى الأمكنة المستقرة وهكذا نجد أن المعارضة لهيجل قد أخذت طرفها الواسع طول القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، رغم وجود تيارات روحية ضعيفة ، فلم يكن المذهب الطبيعى فى الدولة سوى صورة واقعية محسوسة تتمشى مع النزعة المادية والتي تجعل من الطبيعة المادية المشخصة — وليس المطلق — سيدا على الإنسان .

الانسان الفاضل فى مجتمع صار فاسدا ، ولذلك نجـــده يطالب بعصر المجتمع المثالى الذى يعيش فيه أفراده ســـعداء ، لا أثر فيه للزيف الذى أوجدته المدنية الحديثة فى وقته ، ولكنه يتفق مـع شيشرون على مبـدأ المساواة للأفراد جميعا فى دولة واحدة هى دولة العالم .

ثم جاء بعد ذلك العصر الوسيط بظهـــور المسيحية التى أكدت ان للخير مصدره الأساسى المتمثل فى الاله الواحدة الذى يتشخص فى أقانيم ثلاثة ، أما الشر فهو ليس من عند الله ، بل هو من عند الشيطان والذى يتراءى للانسان بغوايته ، ودفعه للانغماس فى بؤرة الفساد والشرور ، وقد كان هذا الموضوع الشغل الشاغل للكنيســة منذ نشأتهـــا الأولى ، وعند آبائها الأوائل ولا سيما عنـــد القـــديس أوغسطين (١٣٣) الذى وضع مؤلفه بعنوان « مدينة الله » ، ونرى القديس أوغسطين قد أسس « مدينة الله » على أساس مثالى ، فجاءت المدينة بناء مثاليـا من مملكتين أحدهما سماوية والثانية دنيوية ، بحيث تخضع الثانية للأولى ، أى تغليب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية .

وأراد بذلك القديس أوغسطين ان يحل مشكلة الصراع بين السلطة الدينية متمثلة فى البابا وبين السلطة الدينوية المتمثلة فى الحاكم مما جعل المسيحى خاضعا لنوع من الالتزام الثنـــائى بين الله والحاكم ، مما حـدا بأوغسطين ان يؤسس « مدينة الله » .

أما القديس توما الاكوينى فقـــد احتفظ بجوهر السلطة الدينى لصورة النظام الدستورى الذى يرتضيه الشعب الذى يفوض الحاكم فى ممارسة السلطة ، وللشعب أن يستردها اذا اساء الحاكم اســتعمالها . وهكذا ظل مفهوم التفويض الالهى غير المباشر قائما حيث ان الصلة هنا بين الله والحاكم ليست الكنيسة ولكن الشعب ، ثم بعد ذلك يأتى دانتى معارضا سيطرة الكنيسة مطالبا بفصل الدولة عنها داعيـــا الى تحقيق الحكومة العالمية .

---

(١٣٣) القديس أوغسطين ـ كما جاء فى اعترافاته بأنه ارتد عدة مرات عن المسيحية لعدم فهمه لحقيقة الشر وهل هو من عند الله أم من عند الشيطان الى أن أدخل الايمان على قلبه سانت امبرواز فى البندقية وافهمه ان الشر من أنفسنا بغواية الشيطان وأن سبب الغموض الذى أعاق أوغسطين الى الحق فى هذه المسالة هو تلبيس المانوية والعرفانية بالمسيحية ، فقد ظهرت جماعة المانوية واعتنقت المسيحية ، وجعلت للشر مبدأ مساوقا للشر كأجدادهم من الوثنيين والزرداشتيين ولهذا ظن أوغسطين أن هذه النحلة الهرطقية الملحدة فى صورة للمسيحية الحقة وكان هذا سبب ارتداده وقتئذ .

ويمكن القول ان الديانة المسيحية كانت قاصرة على الجانب الأخلاقى دون الجانب السياسى ، حيث انها لم تحمل فى طياتها نظـــاما أو فكرا سياسيا محددا ، مما أدى الى عملية التوفيق بين تعاليم المسيحية والحكم الدنيوى كما أسلفنا .

ومع ان فكرة الخطيئة والخلاص عن طريق المسيح قد سيطرت تماما حتى على الفكر السياسى فى القرون الوسطى ، ولهذا فقد كان المواطنون المسيحيون يخشون تماما من الرحلة الى الآخرة بدون ان يخلصهم المسيح وقد تأدى بهم هـذا الخوف أن يضعوا أقدارهم السـياسية والاقتصادية والاجتماعية فى أيدى رجال الدين ، وكان البابا هو الذى يمسك بتقاليد الأمور بالنسبة الى الدول المسيحية الى أن فوض شارلمان بالأمور الزمنية والدنيوية مع بقاء القوة الحقيقية فى أيدى رجال الدين وأمراء الكنيسة ، لأن فى يدهم صكوك الغفران والطريق الى الخلاص من الخطيئة .

واننا يجب ان نلاحظ انه رغم سيطرة الدين المسيحى على العصر من جميع النواحى السياسية والاقتصـادية والاجتماعية والفكرية الا أن هذا الاطار الدينى ، لم يكن يتمثل أى نوع من التوحيد السياسى (١٣٤) اذ انه بعد ان انحلت الامبراطوريات القديمة الى دويلات اقطاعية يرأس كل منها أمير يلتف حوله بعض الفرسان مما يجعلنا نرى أن نظام الدولة الواحدة لم يكن له الوجود الفعلى حتى بالنسبة لانجلترا وفرنسا قبل عصر النهضة وليس مجالنا هنا عرض النظام الاقطاعى بالتفصيل فى القرون الوسطى وانما يعنينا أن هذا النظام الاقطاعى بدأ ينهار بظهور المدن الحديثة (١٣٥) فى عصر النهضة الذى جعـل للعقل مكانتـه وسلطانه ، مستبعدا السلطة

---

(١٣٤) على اننا يجب أيضا أن نلاحظ من ناحية أخرى الصراع السياسى فى دويلات القرون الوسطى ، كان ذا خلفية دينية بحتة اذ أن ظهور الفرق الدينية كالارتوذكسية والكاثوليكية قد انفصلت من الكنيسة القديمة الممثلة للارتوذكسية الشرقية الأمر الذى وجدنا معه أن هذه الكنائس كانت ذات تأثير بالغ فى نظم الحكم السياسية فى البلاد التى أنكرت هذه المذاهب الجديدة والدليل على ذلك ما حدث من شقاقين بطريرك الروم بالقسطنطينية وبين الأقباط المسيحيين فى مصر وكذلك بالنسبة لشمال أفريقيا .

(١٣٥) وقد تكونت هذه المدن فى أول الأمر من المهاجرين العائدين من المستعمرات البعيدة وأقامتهم بين حدود هذه الاقطاعيات فيما عرف سياسيا بالمنطقة التى لا يملكها أحد وتسمى فى العرف السياسى باسم No Man's Land وهى منطقة عازلة بين الحدود السياسية لا تخضع لقانون ، ولما كان الصراع قائما بين هذه الاقطاعيات واعتماد أمرائها على هؤلاء الذين يسكنون المناطق العازلة الا الأمر انتهى بزوال الاقطاع ليحل محله البديل المتمثل فى امتداد سيطرة الملوك على أى اقطاعية أو سيطرة الرأسماليين الجدد المتاخمين لحدود هذه الاقطاعات وخير مثال لذلك ما كتبه عن صراع الأمراء فى كتـــاب

الدينية لأن الخلاص فى الايمان الذى يأتى وحده من داخل الفرد ، وليس آتيا من سلطة خارجية فظهرت حركات الاصلاح الدينى وعلى رأسها الحركة البروتستانتنية التى قام بها مارتن لورثر مقررا ان السلطة المدنية تفوق على السلطة حيث ان سلطة الحاكم مستمدة من الله وليس من رجال الدين يعتبرون فقط موظفين فى الدولة دون أية امتيازات ، وليس الخلاص فى صكوك الغفران وانما الخلاص من الايمان التابع من داخل الفرد وحده .

هذا الاتجاه فى حركة الاصلاح الدينى ظهرت معاكسة تماما لسياسة مكيافيلى التى اتسمت باللاخلاقية واللادينية ، حيث يرى مكيافيلى السياسه لا تتشكل من مذهب أخلاقى أو من عقيدة دينية بل يجد العكس من ذلك وهو ان الأخلاق والدين تتشكلان وفقا للسياسة ، وهنا نرى قمة انفصال الأخلاق عن السياسة يقرر فيها مبدأ خطيرا الا وهو « الغاية تبرر الوسيلة » دون اعتبار لقيم أو أعراف أو تقاليد حتى القوانين نفسها لايعمـــل بهـا مادامت تتعارض وتقف كعقبة كؤود أمام رجل السياسة عند مكيافيلى . بينما نجد الاتجاه الأخير فى عصر النهضـة يمثله بودان فى نظريته عن السيادة المرتبطة بالقانون الالهى ، ونعتقد انه لم يأت بجديد ، فقد سبقه أبو حامد الغزالى فى ذلك ـ وسنعرض له فى الفصل الثانى ان شاء عند الكلام من الفكر السياسى الاسلامى ـ ولكن يمكن القول بأن بودان حدد السلطة وركزها فى سلطة قوية يخضع لها المواطن ، حيث سار بودان على نهج حركة الاصلاح الدينى التى أعلت شأن السلطة المدنية على السلطة الدينيــة .

وحينما يطالعنـــا العصر الحديث بسمته التجريبيـة ، حيث أقام هوبز ولوك الأخلاق على وجدان اللذة والألم وما يصدر عنهما من نتائج ، فاتصل الخير بالمنفعة ، وارتبط الشر بالضرر ، وبالتالى اختلفت الأحكام الأخلاقية على أفعال الناس باختـــلاف الظروف والأحوال ، كما احتلت الانانية ، مكان الصدارة من بواعث السلوك عند الناس ، بينما روســو أرجع أخلاقه الى الضمير وعواطفه الطبيعية أى أرجع الأخلاق الى أصالتها الطبيعية الأولى ، كما نرى العصر الحديث قد اتسم أيضا بنظرية العصر الاجتماعى القائمة على عقدى المجتمع والحكم ، فعقد المجتمع ينشأ عن عقد

« الأمير » على اننا يجب أن نلاحظ أمرا بالغا فى الخطورة فى التاريخ السياسى سنذكره فيما بعد حينما نعرض للنظام السياسى فى الاسلام وهو أننا نخطىء حينما ندخل النظام السياسى الاسلامى فى غمار النظم السياسية التى كانت سائدة فى القرون الوسطى الأوربية التى تتسم بالجهل والتخلف والتي كانت تلك الفترة بالنسبة للمسلمين عصر النهضـة الإسلامية .

أبرمته جماعة من الناس فيما بينهم بهدف التخلص من حالة الفوضى عن طريق وضع قواعد يستطيع على هديها ان تعيش أفراده فى أمان ، بينما عقد الحكم بمقتضاه يمارس الحاكم سلطته نتيجة عقد أبرم بينه وبين المحكومين يكون فيه مسئولا أمامهم على ما يتضمنه ، والالتزام بحدوده • ومن ثم نرى مفهوم الدولة عند هوبز ولوك وروسو يختلف من واحد لآخر فى ضوء نظرية العقد الاجتماعى ، فالأول من دعاة الحكم الملكى المطلق بينما الثانى من أنصار الحكومة المقيدة ، أما الأخير يعتبر أول المطالبين بسيادة الشعب المطلقة • ولا يغيب عن ذهننا أن فكرة العقد الاجتماعى لها أصل اسلامى عند مفكرى الاسلام الذين سبقوا هؤلاء المفكرين فى الغرب ولا سيما الفقيه العالم الاسلامى الكبير الماوردى الذى سنتحدث عنه ان شاء الله فى الفصل التالى •

واذا انتقلنا الى الفترة المعاصرة ، نجد فلسفة هيجل هى المحور الرئيسى الذى دارت حوله معظم المذاهب السياسية الذى شهدها القرن التاسع عشر ، وانبعثت منه سياسات القرن العشرين ، فأصبحت الدولة عقائدية ، فقد ظهرت الليبرالية كرد فعل عنيف ضد سيادة الدولة المطلقة عند هيجل ، أمار الماركسية ، فكان تأثير الديالكتيك الهيجلى كبيرا عليها ، وسيتضح لنا ذلك عند تناولنا لهما ــ الليبرالية والماركسية ــ فى القسم الثانى من البحث ان شاء الله •

والدولة عند هيجل هى الكيان السليم والقوى الذى تتفق فيه المصلحة للمواطنين مع الصالح المشترك للدولة ، حيث تنصهر الارادات الفردية فى ثنايا الدولة وتعمل فى اطارها ، لأن الدولة هى مصدر كل القيم وكل الحقائق الروحية ، ويتحقق هذا حينما يطيع الشعب القوانين ، وبذلك تكون الدولة عند هيجل فوق متناول القانون وفوق أى نقد أخلاقى ومن ثم أخضعت الفرد خضوعا تاما لسيادتها المطلقة ، هذا بالاضافة الى تمجيده للجنس الألمانى وتفوقه على البشرية جمعاء ، والى تأكيده على القوة والحرب فى اقرار الشئون العالمية لتحقيق هدف الدولة •

والأخلاق ــ كما نعتقد ــ عند هيجل نوعان : أخلاق مثالية داخل دولته ، يعترف بها ويقرها ، بينما لايعترف بالأخلاق الدولية التى هى نوع من الخيال ، حيث لايوجد بين الدول من قانون سوى قانون الطبيعة القائم على الحرب ، لا قانون الطبيعة الذى يمثل أحكام العقل الخالدة حيث يشكل قيدا على سلطة صاحب السيادة المطلقة • من هذا المنطلق نعتقد ان هيجل قد جعل السياسة مرتبطة بالأخلاق داخل دولته من خلال فلسفته المثالية فى نطاق المطلق الذى طبقه فقط على الانسان داخل دولته بينما

خارجها قد فصل السياسة عن الأخلاق لتعاملها مع دول أخرى ليبرر مبدأ الحرب واستعمال القوة للحفاظ على تفوق وسيادة ومجد الشعب الألمانى الذى يمثل روح العالم الجديدة حيث انتهى اليها التاريخ الذى بدأ من الصين (١٣٦) مما أوقع مثالية هيجل فى تناقض ، حيث نعرف ان المثالية عند هيجل فى نطاق فكرة المطلق التى تسيطر على تفكيره ، وبذلك فانه يقصد بها ان تكون تطبيقا على الانســـان من حيث هو انسان وهذا هو مفهوم المثالية ولكننا نجده يميز الانسان الألمانى ويعطيه حقوقا ليسود العالم من خلال القوة وتميز الشعب الالمانى وتفوقه على غيره من الشعوب مما جعله يمجد العنصرية ثم تلقفها بعد ذلك تلامذته مثل فيشته ونتيشه وغيرهم ، ليؤكدوا تمجيد الشعب الألمانى لبطل روح العالم الجديدة وكأن هذه المثالية انما تستمد أصولها من حركة الشعب الألمانى فقط وانطلاقه الى المجد والسيطرة على الشعوب عن طريق الحرب ، وبسط الســـــيادة عليها ، الأمر الذى أفصح عنه هيجل عن حركة التاريخ فى تصوره عن المطلق فيما كتبه حيث نجد بذور هذه الحركة العنصرية المتعاليـة عند تصنيفه للشعوب .

لهذا يمكننا القول بانتفاء مثالية هيجل فى تعامله مع شعوب العالم غير الألمانى ، مما جعل سياسته ذات أخلاق نفعية متحيزة بهدف السيطرة والتوسع من خلال نظرة عنصرية تبرر القوة والحرب دون أى اعتبار للاخاء الانسانى العالمى .

ليس هذا فقط وانما نجد تبرير هيجل لاخطـاء الزعيم أو البطل بفصله الاخلاق العادية عن السياسة ، واكتفى بربط السياسة بأخلاقيات الدولة بمعنى ان الزعيم لايخضع لتطبيق مجموعة الفضائل الخاصة مثل التواضع والاحسان والتسامح وغير ذلك مما يجعلنـــا نعتقد ان فلسفة هيجل فى جانبها السياسى والأخلاقى لم تكن مثالية خالصة لاتخـاذه من الروح المطلق ستارا لتبرير السيطرة واستخدام القوة والحرب واحيـــاء النزعة العنصرية بتمجيده للشعب الألمانى فقط دون غيره من الشعوب ، كل هذا يتنافى مع مبادىء الأخلاق الكلية التى تتضمنها أية فلسفة مثالية بل نذهب الى أكثر من هذا وتقول ان فلسفة هيجل فلسفة نفعية وصـــورة جديدة ، للمكيافيلية فى ثوب جديد متسترة فى نسق مثالى ، لأنها سمحت بخرق الأخلاق وانتهاك المواثيق الدوليـــة ، واباحـة العدوان ، وتمجيد

---

(١٣٦) Hegel : The Philosophy of History : Part I, p. 116, Part 4, p. 341.

العنصرية مما يجعلها دولة تسلطية واستبدادية مما يبعدها عن لدولة المثالية عند الممارسة الواقعية والتطبيق الفعلى ·

ويمكن القول بعد ذلك ان دولة هيجل قد قامت على تصور أفلاطونى مكيافيللى ، حيث يبرر هيجل أخطاء الحاكم (البطل أو الزعيم) ، لأنه يستمد سلطانه من تقمصه روح شعبه لبناء دولته ، وهذا يماثل الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون الذى يشرع دون الخضوع لأية مساءلة من المحكومين · كذلك يرى هيجل من حق الشعب الألمانى أن يسود ويحكم العالم لتفوق الجنس الألمانى حيث وقف التاريخ فى مرحلته الأخيرة عنده لأنه يمثل روح العالم الجديدة ، تماما مثل أفلاطون الذى جعل الحكم فى أيدى مواطنيه دون غيرهم ، ليس هذا فقط وانما نجد هيجل يقرر مبدأ الحرب ومشروعيته لاعادة بناء الدولة واستعمار الشعوب الأخرى دون أى اعتبارات أخلاقية ، تماما كنظيره أفلاطون الذى استباح الرق من غير مواطنى أثينا ومؤكدا على القوة العسكرية ودورها فى اعادة مجد أثينا · وأخيرا اتفاق هيجل مع أفلاطون فى تفصيل كل منهما للحكم المطلق لبناء الدولة ، رغم المثالية التى ألصقت بكل منهما ·

أما أوجه الشبه بين أمير مكيافيللى الذى يستمد سلطته من الدهاء والمكر والخديعة والقوة واستبعاد الأخلاق من السياسة تماما لتحقيق مآربه هو نفسه البطل أو الزعيم عند هيجل ـ الذى يستقى سلطته من تقمصه روح شعبه ، مما يعطيه الحق فى انتهاك المواثيق الدولية وعدم الالتزام بالقوانين الدولية واقراره للحرب لحفظ الدولة واستمرارها عن طريق فصل السياسة عن الأخلاق لتبرير سلوك الحاكم المتمثل فى البطل أو الوزعيم ·

الأمل الذى لاشك فيه يجعلنا نعتقد ان دولة هيجل مثالية الشكل ، نفعية المضمون ·

واذا انتقلنا الى دولة كروتشى فانه يعتبرها الشكل الجوهرى والمحدد للحياة العملية بكافة أنشطتها فى الواقع الحى الذى تعيشه فهى الوعاء السياسى الذى تتشكل فيه كل الأنشطة العملية ، بحيث تنبثق منها الأخلاق متوافقة مع هذه الأنشطة ، ومن ثم نرى كروتشى يؤيد المذهب القائل بأن العمل السياسى عمل موجه فقط من الحاسة النافعة نحو غاية نفعية مباشرة بذاتها ، فلا يمكن ان توصف هذه الغاية النفعية بانها أخلاقية أو غير أخلاقية ، ومن ثم فلابد من وجود الحياة السياسية والاقتصادية أولا لكي تأتي بعدها الحياة الأخلاقية ، حيث يمكن للفرد الأخلاقي أن

يمارس أخلاقه بصورة عملية الا باتباعه الاسلوب السياسى وبقبوله منطق السياسة وبذلك تسبق السياسة الأخلاق – لأن مسأله التجربة الأخلاقية والانسانية لم تعد أساسية بالنسبة للفرد السياسى بكل معنى الكلمة ، وذلك لأن المجال الأخلاقى لم يهتم بالمجال السياسى بل يهمله ، ومن ثم تكون الحياة المعاشة حياة أخلاقية ومن أجل هذا قيل « ان السياسة وسيلة وليست غاية » وبناء على ذلك فان الانسان الأخلاقى يقتضى منه ان يتعلم تعليما سياسيا لرعاية واستعمال الفضائل – هذه الفضائل التى ينبغى أن تسمى فضائل عملية على نحو مناسب كالتبصر والحكمة والصبر والشجاعة ، ولذا يقرر كروتشى باصرار على ان الدولة هى ما تكون عليه فى الواقع وليس هى الحياة الأخلاقية لأن الكثير يقع فى خطأ جسيم عندما يفهم الحياة الاخلاقية فى صورة غير ملائمة لصورة الحياة السياسية وصورة الدولة بحس سياسى ، وذلك لأنهم فهموا الحياة الأخلاقية فى صورة ماينبغى أن يكون ، ولم يرتضوا فهمها بصورتها الواقعية . ومن ثم فان أخلاقية الدولة عند كروتشى غير أخلاقية الدولة عند هيجل من حيث وجودها ، فالأخلاقية عند كروتشى توجد بعد وجود الدولة بمعنى ان السياسة تسبق الأخلاق ، وتبعا لذلك فلابد من وجود أخلاق عملية تتوافق مع الأنشطة السياسية والاقتصادية عملا بقول القدماء : « الحياة أولا ثم بعد ذلك الحياة الخيرة » عكس دولة هيجل التى أوجدها وفقا لأخلاق معينة ، بمعنى ان السياسة تابعة للأخلاق عند هيجل . ولهذا تختلف الدولة الأخلاقية عند كروتشى عن ميثلتها الهيجلية فضلا عن ان الأخلاق العملية عند كروتشى أخلاق جوهرية فى الحياة السياسية عكس أرسطو الذى اعتبر الفضائل العملية ثانوية ومن ثم كانت نظرة كروتشى أشمل وأقرب من الواقع .

من هذا العرض يتبين لنا ان كروتشى كان حريصا على ان يطور المثالية الهيجلية فى الناحية السياسية بعد ان رأى مدى الأضرار التى ستنجم عنها نتيجة تأييدها للحكم المطلق ، كما حدث ذلك بالنسبة لجنتلى الذى قدم تفسيرا لهيجل ممالئا ومدعما للحكم المطلق عند قيام موسولينى، وكان على كروتشى اذن ان يقف وقفة مثالى حر ، لذلك فقد نظر الى الوعاء السياسى العام نظرة مثالية واستند فى نظرته الى نظم الحكم السائدة فى عصره ، وتطلع بأفقه الفكرى الى صور الكمال المثالية لهذه النظم السائدة فجاء تفكيره مثاليا من هذه الناحية ، ولكنه جعل من هذا التفكير السياسى المثالى اطارا عاما للتنظيم السياسى فحسب حشد فى داخله كل الممارسات الحيوية والعملية فيما يتعلق بالأخلاق والاقتصاد والممارسات السياسية العملية والثقافية والاجتماعية وغيرها .

ولهذا فقد جاءت هذه التوليفة الحيوية عند كروتشى لتجمع فى الاطار المثالى الهيجلى ، والمضمون الحيوى المشخص لكل نبضات المجتمع والحياة فى النظام السياسى حيث يمكن ان تقول ان اتجاهه هذا هو فى نطاق المثالية للوعاء السياسى الكبير جاء التنظيم للمحتوى ذا نزعة نفعية أو براجماسية ان صدق هذا التعبير • ونعتقد ان رأى كروتشى يؤكد وجهة نظرنا فى تفسيرنا لدولة هيجل ذات الشكل المثالى والمضمون النفعى •

أما دولة راسل فانها تقوم على القوة ، وليست على الدافع الاقتصادى لأن شغف الانســـان بالقوة هو السبب فى التصرفات المهمة فى الشئون الاجتماعية حيث ان القوة هى الأساس فى احداث التغييرات الاجتماعية أى أساس قوانين التفاعل الاجتماعى وهى أى القوة التى تخلق الدولة •

ويوضح لنا ان مشـــكلة الحـــكم مزدوجة فى جميع التنظيمات ، وبخاصة التنظيمات السياسية ـ الدول ـ بمعنى أن مشكلة الحكم تنبع من مشكلتين أساسيتين الأولى من وجهة نظر الحكومة هى كفالة طاعة المحكومين ، ومن وجهة نظر المحكومين هى ان يجعلوا الحكومة تأخذ فى اعتبارها مصالح الذين تحت سيطرتها ، وليس مصلحتها فقط ، واذا أمكن حل احدى المشكلتين فلن تقوم الأخرى ، واذا لم يوجد الحل لاحدهما ، فقد تنشب الثورة ، ولكن ما يحدث غالبا كقاعدة عامة هو التوفيق بينهما والعمل على ايجاد حل وسط ولهذا نجد راسل يفضل النظام الديمقراطى لأنه أكثر صور الحكم استقرارا عرفها تاريخ البشرية •

ويرى راسل ان الأسس الأخلاقيـــة المرتبطة بالقوة لهـــا جانبان الأول منهما هو نظام اجتماعى مماثل للقانون « وهو يعتبر جزءا من جهاز القوة ، والثانى هو موضوع متعلق بالضمير الفردى وكثيرا ما يكون ثوريا • ويطلق راسل على النوع الأول قواعد أخـلاقية وضعية عامة » أى قواعد أخـلاقية ايجابية ، أما النـوع الثـانى فيسميه باسم : « قواعد أـخلاقية شخصية » ، ومن ثم تكون العلاقة بين القواعد الأخلاقية الوضعية العـامة والشخصية وبين القوة ، وبالتالى تكون قواعد الأخلاق الوضعية العامة ذات تأثير فى داخل الوحدة الاجتماعية التى يتعلق بها الأمر ، وتكون دائما فى صالح أصحاب النفوذ ، وأنها لا تترك أية ثغرة للثورة •

ان أخلاق راسل شأنه شأن جميع الأخلاقيين تقوم على عناصر معينة بالاضافة الى « العطف على الآخـــرين » ولما كان البشر بطبيعته لايعترف عمليا بواجب نحو أعدائهم الأقوياء ، فلابد من أخـــلاق جديدة تقوم على القوة والعطف على الآخـــرين متمثلة فى تشجيع التعاون الاجتماعى بين الجنس البشرى عن طريق أخلاق جديدة نابعة من الهدف النهائى للذين

يملكون القوة وهو نشر التعاون الاجتماعي واعلاء شـــأنه وتعميمه بين شعوب العالم كله عن طريق اضعاف المشاعر غير الودية والرغبـــة في التفوق بين الشعوب بواسطة الدين والقواعد الأخلاقية المباشرة أو بصورة غير مباشرة بواسطة ازالة الظروف السياسية والاقتصادية التي تعمل على اثارتها في الوقت الحاضر وذلك بترويض القوة عن طريق تهيئة الظروف النفسية والتربية المحددة في اطار خطة معينة للتربية الخلقية والفكرية التي تسعى لاعداد المواطن الصالح وكذلك عن طريق نظام ديمقراطي فعال بحيث تندمج القوتان السياسية والاقتصادية من خلال توزيع القوة على جميع أفراد المجتمع بالاضافة الى وسائل الاعلام الحرة التي تكشف عيوب وأخطار الدولة وتظهرها للشعب أولا بأول ، ولا تخف عنه شيئا حتى لاتتحول الدولة الى دولة استبدادية في يوم ما .

قصارى القول ان الدولة عند راسل تقوم على القوة المشروطة حتى لا تنتج حكما استبداديا مستقبلا ، وعليها الاهتمام بالاستفادة من حكمة وموهبة كل فرد في المجتمع وضمها الى المقدرة الكلية لها ، لأن الموهوبين لايمكنهم الابداع وخدمات الحريات الأساسية الا في جو الحرية ، وحينما يقتصر استخدام السلطة على خدمة هذه الأهداف فحسب ، يكون قد تحقق التوافق الكامل بين الفرد والمجتمع وبذلك يتم التوفيق بين رغبات الفرد ومتطلبات الدولة الذي يؤديها بطواعية في ظل قوانين يعمل على احترامها وطاعتها .

كما نرى راسل يؤمن بالاشتراكية المدعمة بالديمقراطيـــة الفعالة والمحاطة بحماية أكبر ضد طغيان الحكومة مع ضمانات أكثر للحرية الآن ، لان اشتراكية الدولة غير المقترنة بالديمقراطية تؤدي الى دولة ديكتاتورية حيث تصبح المحصلة النهائية للقوى الاقتصادية والسياسية أداة جديدة بشعة في يدها .

لذا يرى راسل سعادة العالم في قيام دولة عالمية لها حكومة واحدة تحقق السلام والرخاء في العالم كله بعد أن يحترم المواطنون في كل دولة القانون الذي يحمي الحريات الأساسية ، فيتحقق التوافق بين الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية ، وبالتالي تظهر الدولة العالمية .

ان دعوة راسل لقيام دولة عالمية يسودها السلام دعوة قديمة تمتد من كونفوشيوس الذي دعى الى جمهورية عالمية واحدة تنشر الفضـــائل والسلام ، ورأينا هذه الفكرة أيضـــا عند الرواقيين عندما ابتكروا فكرة العصر الذهبي لاثبات ان الأصل في الأفراد هو التشابه ومن ثم ترتبط هذه الفكرة بمدينة العالم حيث القانون الطبيعي الذي يعمل على اتحـــاد

جميع الأفراد فيها ، يعيشون المساواة ، ويتوافق كل منهم مع القـانون الطبيعى حيث الاخـاء العـالمى وكذلك تستمر هـذه الدعـوة أيام شيشرون وسنيكا اللذين يتفقان فى مساواة الأفراد جميعا واخوتهم وانتمائهم الى دولة واحدة هى دولة العالم ثم نرى دانتى يدعو أيضا الى حكومة عالمية لأن ارادة الله ممثلة فى تكون الدولة وفتوحاتهـا بغاية تحقيق الحـكومة العالمية وأخير فى العصر الحديث نرى كانط يدعو الى مشروع للسلام بغية تحقيق دولة عالمية تمنع الحروب وتنشر السلام والرخاء ثم تتجدد الدعوة بعد ذلك على يد راسل كما رأينا • ففكرة قيام دولة عالميـة يعيش فيها الانسان سعيدا متعاونا متحابا موجودة منذ عرف الانسان ان له تاريخا •

●●●

الفصل الثانى

تطور الفكر السياسى الاسلامى
ومدى صلته بالأخلاق ....

أولا : الأصول السياسية والأخلاقية فى العصر النبوى .

ثانيا : الفكر الاسلامى السياسى والاخلاقى بعد عصر النبوة .

— حركة الفكر الاسلامى السياسى والأخلاقى .

— الرواد الأوائل فى الفكر الاسلامى السياسى والأخلاقى .

(الكندى ـ الفارابى ـ ابن مسكويه ـ الماوردى ـ الغزالى ـ ابن تيمية) .

— الرواد المعاصرون فى الفكر الاسلامى السياسى والأخلاقى .

(محمد بن عبد الوهاب ـ محمد عبده ـ محمد اقبال ـ على عبد الرازق ـ أبو الأعلى المودودى ـ خالد محمد خالد) .

ثالثا : تعقيب .

الفصل الثانى

تطور الفكر السياسى الاسلامى ومدى صلته بالأخلاق .....

تمهيــد :

كانت الدولة الاسلامية منذ نشأتها الأولى فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم (١هـ /٦٢٢ م) (١) وتطورها حتى خلال حكم الخلفاء الراشدين والعصر الأموى والعباسى حتى سقوط بغداد فى أيدى التتار (٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م) ، فى أوج عظمتها وازدهار حضارتها ، بل كان المسلمون الأوائل فى تلك الفترة يعيشون عصر التنوير ، بينما كانت أوربا تغط فى سبات عميق ، وكذلك كانت ترفل فى ثياب الجهــل وابان عصورهــا الوسطى المظلمة التى كانت تمثل بالنسبة للمسلمين فترة ازدهار وتقدم ورقى فى كافة المجالات العلمية والعملية بداية من القرن الثانى الهجرى حتى مشارف القرن السابع الهجرى (تقع ما بين القرنين السابع والثانى عشر الميلادى) ، ومن ثم كان الفكر الاســلامى فى مختلف متابعه ، له الفضل فى انبعاث النهضة الأوربية فيما بعد فيقول جوستاف لوبون « لم يقتصر شأن العرب على ترقية العلوم بما اكتشفوه فقط ، بل نشروا هذه العلوم ، وذلك بما أقاموا من الجامعات ، وما ألفوا من الكتب ، فكان لها الأثر البالغ فى أوروبا، وكان العرب وحدهم أساتذة الأمم النصرانيــة عدة قرون ، واننا لم نطلــع على علوم اليونان الا بفضل العرب ، وأن التعليم فى جامعاتنا لم يستفد عما نقل الى لغاتنا من مؤلفات العرب الا فى الأزمنة الحاضرة (٢) وتشاركــه الرأى سيجفريد هونكة معترفة بأن أوربا المسيحيــة فى القرون الوسطى

---

(١) مع ملاحظة أن بداية التقويم الهجرى تمت فى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه لأن الهجرة تعد الارهاصة الأولى لقيام الدولة فى المدينة فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٢) جوستاف لوبون : حضارة العرب ص ٤٣٢ ترجمة عادل زعتير .

لم تعرف الحضارة ، ولم تمارس البحث العلمى ، ولم تطبق المنهج التجريبى الا بعـد ظهور الاســلام وانتشار حضــارته ، ومعرفة أوربا للفكر العربى والاسلامى (٣) •

ورغم اشادة بعض المستشرقين بالدور الحضارى للاسلام على أوربا ، فاننا نراهم يؤثرون كلمــة العرب « على كلمة المسلمــين » وكذلك كلمــة « العربى » على كلمة « الاسلامى » أو استعمال الكلمتين معا فى آن واحد ، لذا يجب عدم الانسياق عند ترجمة مؤلفاتهم فى ترديـد ما يشيعونـه ـ بافتراض حسن نواياهم ـ من ذكر فضل العرب ، وحضارة العرب والفكر العربى بخلع الصفة العربية على التراث الاسلامى ، لأن هذا يتعارض مع المبدأ الاسلامى الذى حارب العصبية والقبلية واحل محلها الوحدة الدينية التى تربط المسلمين جميعا فى مشارق الأرض ومغاربها ـ ومن ثم يستلزم القول بفضل الاسلام أو الفكر الاسلامى على أوروبا ، مع الاحتفاظ باللغة العربية ـ لغة القرآن الكريم ـ التى هى الرباط المتين بين الأمة الاسلامية ، يتطلب جهدا كبيرا لتدعيمها ، وتعميم انتشارها فى أنحاء المعمورى والتصدى للتيارات الفكرية التى يجلبهــا معــه الاستعمار لتقويض بنائها بشــتى الوسائل ، لعلمه أن اللغة العربية هى سر وحدة المسلمين ، ومن ثم لا يألو الاستعمار جهده فى تعميق اللهجات العامية فى الدويلات الاسلامية حتى تبتعد بالتالى عن لغة القرآن ، فيسهل الانقضاض عليها ، وهذا ما نراه فى واقع تاريخ الأمة الاسلامية من شتات ودعوات مشبوهة باستعمال اللهجات فى أقطار العالم الاسلامى يشهد به تاريخها الحديث والمعاصر •

ولعل الغد يأتى بفجر جديد تستعيد الأمة الاسلامية امجادها وتجدد تراثها لتقود العالم من جديد دون تعصب ، مثلما حدث فى الماضى ، فلولا المسلمون الأوائل ، ما كان عصر النهضة الاوروبيــة الذين يدين بوجوده حقا للتراث الاسلامى •

لهذا تقتضى الضرورة أن نعرض بايجــاز للحياة السياسية ومــدى ارتباطها بالأخلاق قبل قيام الدولة الاسلامية الأولى وبعد ذلك فى عصر النشأة الأولى أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم يلى هذا رواد الفكر السياسى والأخلاقى الأوائل ثم المعاصرون فى الاسلام •

---

(٣) سيجفريد هوتكه : فضل العرب على أوروبا ص‌ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣ ترجمة محمد فؤاد حسين •

أولا ــ الاصول السياسية والأخلاقية فى العصر النبوى :

مما لا شك فيه أن بلاد العرب قبل الاسلام ، لم تعرف نظام الدولة بمفهومنا الحديث ، بل كانت بها وحدات سياسية مستقلة تعرف بالقبائل، وموطنها المناطق الصحراوية فى أوسط جزيرة العرب مثل نجد واطراف الحجاز ، أما فى الحجاز ، فنجد مدنا ذات حياة سياسية خاصة ، كذلك بأطراف جزيرة العرب فى الجنوب حيث توجد ممالك اليمن ، وفى الشمال الشرقى حيث مملكة الحيرة ، وفى الشمال الغربى حيث دولة الغساسنة .

ومن ذلك يتضح لنا عدم وجود حكومة مركزية فى بلاد العرب ، رغم انتماء سكان هذه المنطقة الى الجنس العربى ولغة أفراده هى اللغة العربية . ومن ثم يعيش العرب فى الصحراء ويعرفون بالبدو فى نظام قبلى ، أفراده متضامنون يرأسهم شيخ القبيلة الذى عليه أن يتحمل التبعة وله من أجل هذا حق الطاعة عليهم جميعا مستمدا من التقاليد والعرف ، لاتوجد لديه قوة مادية تسانده وبذلك تكون سلطته ذات طابع أخلاقى غير مقرونة بالقوة ــ بينما النظام الحضرى فى الجزيرة العربية يمثل فى مناطق ثلاث اليمن ، وممالك الشمال وأخيرا الحجاز . رغم اتصال اليمن وممالك الشمال نتيجة مواقعها بالصين والفرس والروم وارتباط بعض هذه الممالك ببعض الانظمة السياسية لتحالفها معها الا أن الحجاز أمتاز باستقلاله حيث لم يستطع النفوذ الأجنبى أن يصل اليه ولعل ذلك يرجع الى حرص العرب جميعا على استقلال هذا المكان المقدس وأيضا لوعورة مسالكه التى يصعب الوصول اليها . وبذلك يمكن القول بأن المدن التى قامت بالحجاز لها نظام سياسى قبلى ، من أشهرها مكة ويثرب والطائف .

ومن ثم يمكن بلورت ما تقدم بأن فلسفة النظام السياسى للعرب فى الجاهلية كان قبليا يقوم على صلة الدم فى أفراد القبيلة يحكمها رئيسها من خلال العرف والتقاليد بمعنى أن سلطته منبثقة من طابع أخلاقى وبالتالى أن هذا النظام لم يعرف الوحدة السياسية ، ولم ينشأ به حكومة مركزية ، بل قيام بعض المدن فى الحجاز اتخذ شكل النظام القبلى .

تمثلت أخلاق العرب فى الجاهلية فى صفات حميدة متأصلة فى نفوسهم جعلتهم أهلا لحمل رسالة الاسلام التى وضعها الله على عاتقهم عن طريق مبشره ونذيره محمد صلى الله عليه وسلم . هذه الصفات تتمثل فى المروءة والوفاء والشجاعة والحلم والكرم التى عرفها العرب فى الجاهلية ، وأقرها الاسلام ، ثم زاد عليها من الفضائل بعد ذلك .

ولما قامت دولة الرسول صلى الله عليه وسلم فى المدينة ، محددا معالم الحياة الاسلامية فى جوانبها المختلفة من اجتماعية وسياسية واقتصادية وحربية فى اطار التعاليم القرآنية والتوجيهات النبوية ، بمعنى أن الاسلام دين ودنيا وبلغة السياسة دين ودولة أى نظام متكامل للحياة الانسانية ، تتحقق فيه السعادة للبشرية جميعا ٠

لقد كان النظام السياسى فى الدولة النبوية فى المدينة مستمدا أصوله فقط من هذين النبعين المطهرين ـ القرآن والسنة ـ يحملان المبادىء العامة لشكل الدولة الاسلامية ٠ لقد استطاع القرآن الكريم ٠ هذا المصدر الأول للتشريع ـ مواجهة البشر بمطالبته الاتيان بمثله ، فعجزت البشرية كلها عن ذلك ، لانه جاء من مصدر يتجاوز قدراتهم البشرية المحدودة ويسمو عليها اذ هى تعجز عن محاكاته كقوله تعالى « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا (١) ، وبذلك يتأكد أول دليل يوضح المصدر الالهى الثابت الوطيد للدعوة الاسلامية ، أما الدليل الثانى فهو الذى يمثل الجانب المنهجى وهو بلغة العصر الجانب الأيديولوجى ، فنرى أهم ما يميزه أنه منهج علمى رصين يحمل دعوته بالحسنى كقوله تعالى : « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » (٢) فهذه الدعوة بالحسنى موجهة لاصحاب العقول المتفتحة لأعمال الفكر والنظر فى حقائق الوجود ليتمكنوا من الوصول الى الحقيقة المجردة تماما بعيدا عن الغرض الكهنوتى لمسلمات غيبية ايمانية كقوله تعالى « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين أنه الحق » (٣) ٠ من هذا يتضح لنا أن الجانب المنهجى قد أظهر لنا أن الله سبحانه وتعالى قد أودع الانسان من وسائل الادراك الحسى والعقلى ما يعينه على فهم حقيقة الوجود ٠

أما عن السنة الحميدة فهى تعتبر المصدر الثانى للتشريع الاسلامى بعد القرآن الكريم وله منزلة كبيرة أوضحها الله تعالى فى قوله : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » (٤) ٠ « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (٥) هذه بعض النصوص القرآنية التى تقطع دابر الشك فى

---

(١) سورة الاسراء : الآية ٨٨ ٠

(٢) سورة النحل : الآية ١٢٥ ٠

(٣) سورة فصلت : الآية ٥٣ ٠

(٤) سورة الحشر : الآية ٧ ٠

(٥) سورة النساء : الآية ٨٠ ٠

وجوب الأخذ بالسنة بالاضافة الى أهتمامها بشرح كتاب الله المتضمن القواعد العامة في التشريع والأحكام الكلية بشيء من التفصيل ، وتفريغ الجزئيات على الكليات وبذلك تكون السنة الحميدة بمثابة التفسير العملى لقول المسلم « أشهد أن محمدا رسول الله » .

هذا هو المنهج الذى نستطيع أن نتبينه بوضوح من خلال النصوص القرآنية ، وتطبيق الرسول صلى الله عليه وسلم له سواء فى مكة أو فى المدينة لارساء قواعد العقيدة متدرجا منها وعلى أساسها الى تحديد الاطار الذى يلتزم به الانسان فى علاقته بربه وبنفسه وبالأخرين من خلال تنظيم محكم دقيق لحياة الفرد فى جماعته اذ الدعوة الاسلامية تمتاز بارتباط الدين بالدنيا أى الدولة ، ارتباطا وثيقا كالارتباط القاعدة بالبناء ، فالدين أساس الدولة وموجهها ، فلا يمكن تصور دولة اسلاميــة بلا دين ، كما لا يمكن تصور الدين الاسلامى فارغا من توجيه المجتمع وسياسة الدولة،لانه حينئذ لا يكون اسلاما لأن أسس الدولة الاسلامية انما تقوم على تشريعات ومقررات الهية عامة وقواعد كلية تقوم عليها كافة التنظيمات الحيوية الى جانب أية مجموعة من المبادىء العامة لتنظيم السلوك البشرى العام فى الحياة الدنيوية أملا فى السعادة وفى الحياة الأخروية ، تحقــق السلام والرخــاء للجنس البشرى كله (٦) .

ومن ثم ترى أن المبدأ العام الذى رسمه القرآن للثواب والعقاب أى للجزاء فى جميع معانيه سواء كان جنائيا أو أخلاقيا أو اجتماعيا هو من غير شك جزاء مؤجل أى أخروى بما وعد الله تعالى المؤمنين من نعيم مقيم فى الجنة ، وبما وعد غيرهم من عذاب شديد فى النار . ويشير القرآن الكريم أيضا فى مواضع أخرى الى امكان تاديب المنحرفين واثابة المحسنين فى هذه الدنيا بمعنى أن يكون الجزاء معجلا وذلك تطبيقــا لمعنى الاستخــلاف فى الأرض ، اذا تكون هناك نفوس ضعيفة لا تشعر بقيمــة وجــدوى الجزاء الأخروى ، وذلك باقامة الحدود عليهم لما ظهر من سلوكهم المشين فى هذه الدنيا بحسب ماورد فى قواعد التشريع الاسلامى . وأما يصب سخط الله عليهم وغضبــه ، اذا ارتبط هــذا السلوك المنحرف بنية متعمدة وراءه ، واستطاعــوا الافــلات من أقامــة الحــدود عليهم فان الله سبحانه وتعالى يترصدهم بحيث يرون العقاب يحــل بهم فى هذه الدنيا كقولــه تعالى : « وما كنا مهلكى القرى الا وأهلها ظالمون » (٧) . ليس هــذا من ناحيــة

---

(٦) محمود شلتوت : من توجيهات الاسلام ص ص ٥٠ – ٥٥ .

(٧) سورة القصص : الآية ٥٩ .

العدالة الالهية التي تمتـــد لنراها في آية التوازن الاجتماعي والسلوكي والأخلاقي الذي يقول فيهـا الله تعالى : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ، وان الله لقوي عزيز ، الذين مكناهم أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور » (٨) .

مما سبق نرى أن العدالـة الالهية لها ثلاثة أنواع من الضبط في الاسلام الأول هو ضبط مساره أخروي ، والثاني هو ضبط مستمـد من التشريع القرآني أي الحدود التي أقامها الله على الخارجـين عن شريعتـه ونظام المجتمع والدين والأخـير هو ضبط ، يحفظ به الله توازن ونظـام هذا العالم الذي استخلفنا فيه : تحقيقا للتنظيم الالهي البديع في جميع انحاء النظام الكوني من انسان وحيوان ونبات ، وهو أكثر أنواع الضبط كشفا عن قدرة الخالق وعظمته سبحانه وتعالى .

في هذا التصور الاسلامي ، استطاع الرسول صلى الله عليه وسلـم أن يقيم دولة اسلامية في المدينة ، يرأسها ويدير شئونها كما أمره الله تعالى دون اثارة أي شعور من القلـق أو خـوف من التعـدي على السلطـة المعترف بها .

هكذا باشر الرسول الكريم سلطة زمنية كالتي باشرها أي زعيم آخر مستقل مع فارق واحد هو أن الرباط الديني بين المسلمين يقوم مقام رابطة الأسرة والدم والعصبية ، وعلى هذه الصورة أصبح الاسلام نظاما اسلاميا بقدر ما هو نظام ديني . نظام اسلامي قد ساوى بين البشر جميعا ، وجعل التقوى المعيار في الحياة الدنيا كقوله تعالى : «ان أكرمكم عند الله أتقاكم» (٩) ونرى هذا المعنى في قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « لافضل لعربي على أعجمي الا بالتقوى » (١٠) .. في هذه المعاني السامية تكمن المساواة الديمقراطية في تحمل تبعة الحـكم ومسئوليتـه دون النظر الى الأصـل أو اللون أو الجنس أو الغنى أو الفقر ، مساواة عجزت عنها ديمقراطيات العالم قديما وحديثا ، فالديمقراطية الاثينية تقتصر على اليونانيـين فقط دون غيرهم وكذلك الفرس مثل اليونان قديما ، ولا تزال العنصرية في عصرنا هذا تحتل رقعة كبيرة في العالم تنادي بسيطرة الرجل الأبيض على الأسود .

---

(٨) سورة الحج : الآيتان ٤٠ ، ٤١ .

(٩) سورة الحجرات : الآية ١٣ .

(١٠) رواه البخاري ومسلم : الصحيحين .

لقد قامت الدولة الاسلامية الأولى مستمدة أصولها السياسية المرتبطة بالنواحى الأخلاقيــة من القرآن الكريم والسنة الحميــدة : فى ضوء نظام سياسى وأخلاقى (١١) ٠ حيث ارتضى الله للعالمين الاسلام دينا فى قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، واتممت عليم نعمتى ورضيت لكم الاسلام دينا » (١٢) « أن الدين عند الله الاسلام » (١٥) وفى هذا المعنى يــأتى الحديث النبوى مواكبا لكلام الله تعالى ، فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم :« آنما بعثت لاتتم مكارم الأخلاق » (١٤) ٠

قصارى القول أن الاطار السياسى والأخــلاقى فى دولة المدينــة فى عصر النبوة كان مطبقا تطبيقا مثاليا مستندا فى نظامه السياسى وبنائــه الأخلاقى على القرآن والسنة وحدهما دون أى أثر لفكر دخيــل فى الكيان الاسلامى الأول الذى أقامــه الرسول صلى الله عليه وسلم ليحكم فيه بما أنزل الله تعالى ليتحقق العدل الاجتمــاعى والمساواة بين جميــع البشر ٠ وسنعرض لهذا تفصيلا فى الفصل الثالث من القسم الثانى من الدراسة ٠

ثانيا ـ الفكر الاسلامى السياسى والأخلاقى بعد عصر النبوة :

تعتبر المبادىء العامة التى جاء بها القرآن الكريم وقدمت لها السنة الحميدة تفسيراً ، قولا وعملا هى الاطار العام للنظام السياسى والبناء الأخلاقى فى دولة النبى صلى الله عليه وسلم ، فضلا عن اعتبارها الارهاصات الأولى لانطلاق المسلمــين ـ بعد وفــاة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلــم ـ للاجتهاد والقياس لاختيــار النظام السياسى الذى يلائــم كل عصر ، لأن الاسلام لم يحدد شكل النظام السياسى بصورة قاطعة ، بل ترك للمسلمين اختيــار ما يناسبهم فى حدود ما رسمه القرآن وما جاءت به السنة حتى لاتفقد الدولة الاسلامية هويتها التى تجمع بين الدين والدنيــا ٠ لذا نرى تناول الحركــة الفكريــة بعد العصر النبوى ثم نعرض للفــكر السياسى والأخلاقى عند بعض الرواد الأوائل حتى نأتى لبعض الرواد المعاصرين ٠

---

(١١) سنعرض لهذا فى الباب الخاص بالفكر السياسى والأخلاقى فيما بعد ٠

(١٢) سورة المائدة : الآية ٣ ٠

(١٣) سورة آل عمران : الآية ١٩ ٠

(١٤) رواه البخاري ؛

١ ـ حركة الفكر الاسلامى السياسى والأخلاقى

ظهر الاسلام فى هيئته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية فى وحدة منسجمة ساعية الى تحقيق غايات واحدة لقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم فى ظل المبادىء السامية التى اعتنقتها الجماعة ومحققة الوحدة بين أفرادها الذين هم مشغولون عن الجدل والكلام بما قدموه من أعمال باهرة ، مما ترتب عليه عدم ظهور آراء شخصية أو نشوء نظريات (١٥) ٠

غير أن العصر النبوى لم يكد ينته حتى كانت العوامل الاساسية التى لابد منها لاثارة هذا التفكير النظرى وتكون النظريات السياسية قد تكامل وجودها وأهم هذه العوامل ثلاثة متمثلة فى أولها عن طبيعة النظام الذى أقامه الرسول صلى الله عليه وسلم ، والثانى عن اقرار مبدأ حرية التفكير للفرد ، والثالث عن تفويض الأمر للأمة فيما يتعلق بتفاصيل هذا النظام وطرق ادارته ، وتحديد بعض نواحيه الشكلية ٠ وقد ثبت مما قدمناه أن طبيعة النظام الاسلامى سياسية ، ومن ثم يتطلب وجود التفكير السياسى حول هذا النظام من حيث نشأته وحقيقته وصفاته وغاياته ٠ ونتيجة مبدأ حرية التفكير للفرد للفرد التى أقرها الاسلام بمعنى اعتراف الاسلام بحق الفرد فى التفكير المستقل ، والأخذ بالنتائج التى يهديه اليها بحثه ، غير ملتفت الا لصوت ضميره ٠ هذا المبدأ يعرف فى كتب الفقه والأصول باسم « حق الاجتهاد » وقد اعترف به مصدرا من مصادر القانون الاسلامى ، أما تفويض الأمر للأمة ، فقد رأينا أن الاسلام لم يضع قيودا أو حواجز فى وجه البحث والتفكير فى هذا المجال بحيث ترك تفويض الأمر للأمة فى كل ما يتعلق بتفاصيل نظام الحكم الاسلامى أو تحديد نواحيه الشكلية ، لأن الاسلام لم يورث اتباعه قواعد محددة جاهزة تصبح بمثابة المعتقدات الجامدة التى لاتجوز معها المناقشة ولا تقبل التغيير كتلك التى عرفها الاوروبيون فى بعض لغاتهم باسم «Dogmas» والتى كانت سلاحا فى يد رجال الدين المسيحى فى أوروبا طالما حاربوا به الفكر الحر ، وعاقوا التقدم عن السير أما الاسلام فقد خلا من أمثال هذه المعتقدات وهذا مؤكد عنه فى باب السياسة على الأقل ، وهذه احدى فضائله التى تميزه عن غيره (١٦) ٠ من أجل ذلك نرى المتكلمين والفقهاء ممن بحثوا مسألة الامامة ٠ وهذه المسألة هى التى تشمل أكثر المسائل المتعلقة بنظام الحكم

---

(١٥) د٠ محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية فى الاسلام ص ٣٦ ٠

(١٦) المصدر السابق ص ص ٣٢ ـ ٣٣ ٠

فى الاسلام ـ يصرحون بأن تلك المسألة ـ الامامة ـ تدخل فى اختصاص علم الفقه لا علم الكلام (١٧) بمعنى أنها من الفروع التى هى محل الاجتهاد.

وكانت مسألة الخلافة أو الأمامـة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من أهم المسائل التى شغلت كل مفكرى الاسلام فيما بعد. وكانت بدايتها اجتماع السقيفة الذى حضرة الأنصار والمهاجرون لبحث موضوع من أحق باستخلاف النبى صلى الله عليه وسلم. فقد رأى الأنصار أنهم أحق بالاستخلاف لدفاعهم عن الاسلام وحمايته بالنفس والمال بالاضافة الى ايوائهم ونصرتهم، وانهم أصحـاب الدار بينمـا يقرر المهاجرون أثبات أولويتهم فى استحقاق الخلافة على غيرهم باعتبارهـم أول من عبد الله فى الأرض، وانهم أولياء رسول الله وعشيرته، الذين صبروا على شدة أذى وتكذيب قومهم، فلـم يهنوا ويستوحشوا لقلة عددهـم واجمـاع قومهم عليه (١٨). وجاء فى ثنايا دفاع المهاجرين فكرة التنويه بفضل قريش «الأئمة من قريش» التى ستكون أساسا لنظرية أحقية القرشيين بالخلافة واعطاء هذا الحق فيهم نجد نظرية أخرى تدعو الى اقتسام السيادة أو تعدد الأمرة أى أن يكون هناك خليفتان لقول الحباب بن المنذر بن الجموح «منا أمير ومنكم أمير». ولكن المجتمعين على اختـلاف وجهات نظرهم وتشعب آرائهم، قد أقروا مبدأ هاما هو أن يكون اختيار رئيس الجماعة أو الدولة بالبيعـة أى بالانتخاب مع نبذ مبدأ الوراثة، وبذلك تم انتخاب أبى بكر الصديق فى عام ٦٣٢ م ليبدأ حكم الخلفاء الراشدين والذى ينتهى بوفاة على بن أبى طالب فى ٦٦١ م (١٩).

ويقرر هنا الدكتور الريس بأن دفاع الأنصـار يعتبر أول نظريـة ظهرت فى تاريخ الفكر السياسى فى الاسلام، يتبعهـا بعد ذلك نظريـة المهـاجرين (٢٠) فى اجتمـاع السقيفة الذى كان بمثـابة جمعية وطنية

---

(١٧) الفقه يبحث فى الفروع التى هى محل الاجتهاد أى موضع البحث والنظر ـ أما علم الكلام فى أصول العقائد مبتدأ من مسلمات عقائدية، يفترض صحتها بمعنى يبدأ المتكلم من قاعدة معترف بها ثم يلتمس الطرق التى تؤدى الى اثباتها ـ ولكن المتكلم أحيانا يضطر الى بحث مسألة الامامة حتى يمكنه الرد على الشيعة ـ فرقة شذت عن الاجماع ـ الذين يرون انها من أصول العقائد بل انها أصل الايمان.

(١٨) الطبرى : تاريخ الأمم والملوك جـ ٣ ص ٢٠٨.

(١٩) يوليوس فلهوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الأموية ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٩٨.

(٢٠) د. محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ص ٣٩.

أو تأسيسية تبحث فى مصير أمة لاجيال عديدة لاحقة ، وتضع لها دستورا يكون أساسا ونبراسا لحياتها فى المستقبل حيث ترتب على هذا الاجماع أكبر نتيجة يقوم على أساسها نظام الخلافة الذى استمر منذ ذلك الوقت فى شكل أو آخر الى القرن العشرين (٢١) • ونرى ماكدونالد يقرر بأن هذا الاجتمـاع يذكر الى حد بعيد بمؤتمر سياسى دارت فيه المناقشات وفـق الأساليب الحديثة (٢٢) •

ويمكن القول بأن الخلافة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأيضا فى عهد الخلفـاء الراشدين كانت ـ أى الخلافـة ـ فى مضمونهـا وشكلها اسلاميـة تماما تتفق مع تعاليـم القرآن والسنة بمعنى أن نظام الخلافة كل يقوم على الالتزام بالشورى وأسـلوبها التطبيقى هو البيعة ، كما ارتبطت السياسة بالدين الذى أرسى النظام الاجتماعى والاقتصادى والأخلاقى للفرد والمجتمع والدولة •

واذا انتقلنـا الى العصر الأموى (٤١/١٣٢ هـ ـ ٦٦١/٧٥١ م) ، وأيضا الى العصر العباسى الأول (١٣٢/٣٣٤ هـ ـ ٧٥١/٩٤٥ م) وكذلك الى العصر العباسى الثانى (٣٣٤/٦٥٦هـ ـ ٩٤٥/١٢٥٨ م) ، فاننا نجد الخلفاء فى الدولة الأموية وأيضا فى الدولة العباسية ينصبون أولياء العهد فى حياتهم ، ويطلبون لهم البيعة التى كانت تؤخذ بالعنوة وبطرق غـير مشروعة ، وكذلك نرى أن الخليفة يعين بعد وفاة شقيقه الذى لم ينجب ولدا حفاظا على السلسلة الدموية للأسرة الحاكمة ، ومعنى ذلك أن النظام صار ملكيا ، وبذلك انهار ركن هام من أركان قيام الخلافـة وهو البيعـة أو ذلك لقصر الخلافة على أسرة واحـدة بعينها ، مع الاحتفاظ بشكل البيعة الظاهرى بعد أن فرغت من مضمونها الحقيقى الذى يرتبط أصلا بالنظام الجمهورى الديمقراطى •

ويبدو أن خلفاء المسلمين سواء كانوا من أهـل السنة أو من أهـل التشيع كانوا يؤمنون بحق الفويض الالهى للملوك ، بمعنى أن الخليفـة ظل الله فى الأرض ، وأنه مفوض من قبل الله فى تثبيت قواعد الشريعة واقامة أحكام الدين ، وقد استعير هذا المفهوم من المسيحيين خلال القرون الوسطى • ورغم الاختلاف الجذرى بين أهل السنة وأهل التشيع فى هذا

---

(٢١) المصدر السابق ص ٣٨ •

(٢٢) Macdonald, D,. B., : Development of Muslim Theology, *Jurisprudence and Constitutional Theory*, p. 13.

الصدد ، حتى جاء الامام الشافعي (٢٣) ليقرر مبدأ الاجماع الذى كان له فضل اتساع وتقدم الدراسات الاسلامية القانونية ،وقد جعل الشافعي مبدأ الاجماع منزلته بعد الكتاب والسنة ويعتمد عليها فى نفس الوقت ، وأول اجماع يعتبره الشافعي هو اجماع الصحابة ثم اجماع المجتهدين فى أى عصر بعدهم (٢٤) . وأصبح الاجماع هو القاعدة الأساسية التى تبنى عليها نظريات أهل السنة فى الامامة (٢٥) وبذلك أصبح من الممكن أن يوضع فى اسلام قانون دستورى تكون أحكامه مستمدة من سوابق عملية وثبت بالتجربة امكانية تطبيقها وتنفيذها ثم اطردت محاولات الفقهاء بعد ذلك لتكوين العناصر التي يتألف منها هـذا القانون ، تمشيا مع الجهود الأخرى المبذولة فى تنمية سائر فروع الفقه ، ليصبح تاريخ تطور النظريات من ذلك الوقت جزءا من تاريخ علم الفقـه العام ، كمـا ظهرت نتائج هذه المحاولات في الأجيال التالية فى كتابات الفقهاء المتكلمين فى نفس الوقت أمثال البغدادى والماوردى وابن حزم والغزالى والرازى والنووى والتفتازانى ثم ابن خلدون .

وبذلك قضى الشافعي بمبدأ الاجماع على المفارقة بين النظر والعمل عند أهل السنة فيما يختص بموقفهم من السلطة الالهيـة لرئيس الدولة بأن ردوا على الشيعة القائلين بالوصية ، بأن الامامة لا تصلح الا بالاجماع أو بالبيعة العامة .

لقد ظهرت الخوارج والشيعة والمعتزلة فى العصر الأموى رافضة الحكم الأموى ، وتمثلت مبادىء الخوارج فى أن يكون اختيار الخليفة من عامة المسلمين بانتخاب حر ، ولا يشترط أن يكون قرشيا مع عدم تحديد مدة خلافته ، فيبقى فيها ما دام عادلا ، ويعزل لظلمه وجوره مع اعتبار الإمامة أو الخلافة جائزة ليست واجبة الا اذا قضت بذلك المصلحة العامة ، كما تميزت مبادئهم العقائدية بالأخذ بظاهر النص ، وحكمهم المطلق بالكفر على من

---

(٢٣) الشافعى هو محمد بن ادريس الشافعى تتلمذ على مالك بن أنس وتوفى بمصر ؛ وهو صاحب المذهب المعروف باسمه (١٥٠/٢٠٤ هـ — ٧٦٧/٨٢٠ م).

(٢٤) للاستزادة ارجع الى كتاب الشيخ محمد أبو زهرة : الشافعى حياته وعصره وآرائه وفقهه .

(٢٥) الاجماع هو أن يستمد المجتهد استدلالته من الواقع ومن الحقيقة أى من واقع الأمة الاسلامية فى عصورها الماضية وبخاصة عصرها الذهبى عصر الخلفاء الراشدين باعتباره المثال الذى ينبغى محاكاته والذى تتمثل فيه الروح الاسلامية الصحيحة لاستنباط أحكامه مما حدث فيه من أعمال ، وما اتفق عليه من مبادىء ، وما وضع من سياسة ، ثم مما أجمع المسلمون عليه بعد ذلك فى عصر التابعين أو من بعدهم فى مثل هذه الأمور .

يخالفهم الرأى ، بينما الشيعة فهم أنصار الامام على بن أبى طالب وكانوا يرون الامامة ليست من مصالح العامة التى تفوض الى نظر الأمة ، ويعين القائم فيها بتعيينهم ، بل هى ركن الدين وقاعدة الاسلام ولا يجوز لنبى اغفالها بل يجب عليه تعيين الامام لهم ويكون معصوما من الكبائر والصغائر (٢٦) وأهم مبادىء الشيعة السياسية بالاضافة إلى تعريفهم الامامة وشروطها هو طاعة الامام المعصوم طاعة عمياء ، والايمان بعودة الامام الغائب والقول بالظاهر والباطن واقرار مبدأ التقية وهو اظهار غير الحقيقة من أجل حماية النفس والعرض والمال • والتقية عند الشيعة أسلوب سياسى يعنى سرية التنظيم وعدم الخروج على الحاكم الا فى ظروف مواتية لهم •• ولهذا سبب الشيعة المتاعب للحكم الأموى حتى تمكنت بتأثيرها تهيئة السبل لقيام الدولة العباسية • بينما المعتزلة فهى فرقة دينية فلسفية ثم سياسية بعد ذلك لها عقائد مقررة ومنهج مشترك معين يقوم على الاصول الخمسة وهى بالاجماع : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين • والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واذا تفحصنا هذه الأصول الخمسة فاننا نجد المبدأ السياسى يتمثل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » مع اعتبار جزء من الايمان له أهمية كبرى ، فكانوا يجاهرون بالخروج على الامام الجائر ، ويظهرون رأيهم فى على ومخالفيه وأجمعوا على التخطئة ، وان كانوا لم يتفقوا فى تعيين موضعها ، وكان بنو أمية فى نظرهم عصاة جائرين وحكاما طغاة ، بل أكثر من ذلك حيث اعتبر مرتكب الجريمة فاسقا أى خارج من الايمان ، وبهذا ظهر عدم الرضا بين المعتزلة وبنى أمية ، من هذا المنطلق يمكن القول بأن المعتزلة لها دور ايجابى فى السياسة بالرغم من أن السياسة لم تكن هدفهم الأول حيث كان مدار بحثهم فى مسألة مرتكب الكبيرة ، التى نشأت كنتيجة لتكفير الخوارج لمن خالفهم فى الرأى، ومما لا شك فيه أن المعتزلة عند ابداء رأيهم فى كل شيء ، كانوا يستندون فى بحثهم عن علته أو مستنده العقلى ، مما جعلهم يصدرون كثيرا من الأحكام السياسية التى أثرت تراث الفكر من هذه الناحية • بينما نرى فرقة أهل السنة وكان على رأسها الحسن البصرى (٢٧) • باعتباره أحد التابعين فى عصر بنى أمية ، وكان أهل السنة يعرفون قبل هذه التسمية باسم : « أهل الحديث أو التابعين أو العلماء القراء وهم الذين كانوا مشتغلين بعلوم الحديث والفقه وليس بعلم الكلام ــ فقد امتنع أهل السنة عن التبرؤ واللعن والحكم بالتكفير أو بغيره بالنسبة للصحابة مخالفين بذلك الخوارج كل المخالفة ، وكان من نتيجة ذلك انهم ــ أى أهل السنة ــ قد تركوا مسألة

---

(٢٦) مقدمة ابن خلدون ص ١٦٤ فصل ٢٧ •

البحث فى موضوع الامامة وما يتعلق بها للخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة حتى جاء الامام الشافعي وقرر موضوع الاجماع لأول مرة عند اختيار الخليفة وقد سبق الحديث عنه آنفا — ليس هذا معناه أن أهل السنة كأفراد لم تكن لهم آراء سياسية أو أنهم موالين للحكام الأمويين ، بل العكس كانوا معارضين لسياسة الحكم الأموى بل مقرين لنظم الحكم التى بمقتضاها وصل هولاء الأمويون الى مرتبة الأمر والنهي الا تسليما بالواقع وحرصا على وحدة الجماعة • وخير دليل على ذلك قول الحسن البصرى « أفسد أمر هذه الأمة أثنان : عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف ، والمغيرة بن شعبة حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد ، ولولا ذلك لكانت شورى الى يوم القيامة (٢٨) • كما ظهرت أيضا فرقة المرجئة ويقوم مذهبها على أساس دينى فلسفى موضوعه البحث عن الايمان وعلاقة العمل به من الناحية النظرية المحضة ، وغاية هذا المذهب أنه يرجىء الحكم على صاحب الكبيرة الى القيامة ، وتفويض أمره الى الله كقوله تعالى : وآخرون مرجون لأمر الله ، اما يعذبهم واما يتوب عليهم » (٢٩) وبذلك يقفون فى الطريق الأخر المقابل للخوارج من ناحية العقيدة • وبذلك لا يمكن القول بأن المرجئة جناح من أهل السنة باعتبارها معتدلة أهل السنة (٣٠) لأن الارجاء هو تعطيل لشريعة الله وسنته ويجعل الانسان يفعل ما يريد دون قصاص فى الحياة وتركه مرجئا لأمر الله عند يوم تقوم فيه الساعة •

لهذا نختلف مع الدكتور محمد ضياء الدين الريس فيما ذهب اليه بأن المرجئة هم معتدلة أهل السنة كما بينا بالاضافة الى أن السنة تقرر أقامة حدود الله بالنسبة لمن يأتى أفعالا شريرة : أما أنصار معاوية فهم يمثلون حزب الوراثة الملكية الذى جعل الحكم فى عقبه ، فانتقل نظام الحكم الاسلامى المعروف فى عهد الخلفاء الراشدين من البيعة والشورى الى الحكم الملكى الوراثى — وبذلك ابتعد معاوية عما كان يتبعه السلف وخرج على رأى الشيعة والخوارج والمعتزلة وأهل السنة وكان المعتزلة وهم يمثلون معتدلة الخوارج (٣١) يؤمنون بدور العقل والتأويل مما جعلهم يمثلون خطرا داهما على الدولة الأموية لأنهم يرون الامامة أن تكون من آل البيت •

---

(٢٧) الحسن البصرى (٢١/١١٠ هـ — ٦٤٢/٧٢٨ م) تابعى من مشاهير أهل السنة ، وعنه اتزل واصل بن عطاء الذي غدا رأس المعتزلة •

(٢٨) جلال الدين السيوطى : تاريخ الخلفاء ص ٧٩ •

(٢٩) سورة التوبة : الآية ١٠٦ •

(٣٠) دكتور محمد ضياء الدين الريس : النظرات السياسية الاسلامية ص ٨٤ •

(٣١) نفس المصدر السابق ص ٨٤ •

هكذا كان الصراع السياسى يشمل الساحة الأموية ممثلة فى أحزابها السياسية الثلاثة ممثلة فى الشيعة والخوارج والحزب الملكى ، ولا نتفق مع الرأى الذى يقول به الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود باعتبار كل من الخوارج والشيعة حزبين دينيين بينما حـزب معاوية حـزب سياسى فقط (٣٢) ولكن نعتقد ما يعتقده الدكتور محمـد ضياء الدين الريس بأن هذه الاحـزاب الثلاثـة احزابا سياسية بكل معنى الكلمـة فى اطارهـا الاسلامى (٣٣) بدليل أن لكل حزب وجهة نظر فى الامامة ، فالخوارج ترى الخليفة ليس بالضرورة أن يكون من بيت عربى بينمـا الشيعـة ترى أن الامامـة فى آل بيت النبى ولا سيما سيدنا على وآل بيتـه ، بينمـا حزب معـاوية اتخذ من النظام قاعدة للاختيـار دون البيعـة والشورى التى التزم بهما الصحابة وكذلك الخوارج والشيعة والمعتزلة وأهل السنة . ولما كان تأثير الحركة الاعتزالية واضحا فان المعتزلة كانوا هم معتدلة الخوارج ، وأهل السنة كانوا هم معتدلة المعتزلة هم الذين دار بينهم الفكر السياسى حول مسألة الامامة الى جانب الفكر الشيعى حول هذه المسألة .

هذا الصراع السياسى حول الامامة أو الخلافة أفرز مشكلة أخلاقية داخلةفى دائرة الايمان وهى فعل الانسان ، وكيفية الثواب والعقاب فترى الخوارج تعتبر الفعل جزءا من الايمان وأن يكون متصلا به وألا يعتبر المرء كافرا ، فجاءت المعتزلة فأوضحت أن الله عادل وهب الانسان عقلا ليكون مسئولا عن أفعاله ، ومن هنا يقرر المعتزلة بحرية العقـل حيث انها أفعـال العباد المكتسبة خاصة بالعباد ، وليس لله فيها صنع ولا تقدير ، ومن ثم فمرتكب الكبيرة فاسق لأنه فى منزلـة بين الكفر والايمان ـ عـدا الشرك بالله فصاحبها مخلد فى النار ـ وعـدا ذلك من الكبائر فهى محـل النظر والاعتبار لبيان حكم الشرع فى مرتكبها . كذلك ما يصل بالعدل الالهى موضوع يتعلق بدراسة القيم وهو موضوع الحسن والقبيح عند المعتزلة(٣٤) فيقررون أن العقل هو مقياس الخيرية والشرية ، ولذلك فالانسان خالق لأفعاله خيرها وشرها ويستحق على ما يفعله ثوابا أو عقابا (٣٥) مستندين فى رأيهم هذا الى أن التكليف والمسئولية تستلزمان قدرة الانسان وحريته فيما يريده ، ولا بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب ، وان الانسان يحس

---

(٣٢) الدكتور عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسـلام ج ١ ص ص ١٩٤ ـ ١٩٥ .

(٣٣) الدكتور محمد ضياء الريس : النظريات السياسية الاسلامية ص ٦٥ .

(٣٤) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢٨١ .

(٣٥) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٥٦ .

من نفسه ماله من حرية فى أن هذا أو ذاك من الأفعال ومن قدرته على تنفيذ ما يريد ، هذا التفسير الذى أتى به المعتزلة نجده عند كانط فى العصر الحديث حيث يجعل حرية الارادة أساس علم الأخلاق ومسلماته . كذلك ترى المعتزلة اضافة الأفعال المتولدة للانسان على سبيل المجاز ولا يحاسب عليها الا اذا كان يستهدف الشر والخطأ (٣٦) .

لذا نجد الأمويين لم يرتضوا برأى المعتزلة واعتبروه موجها ضدهم بينما ساندوا موقف الجبرية القائل بأن أفعال العباد مقدرة أزلا وانها تصدر عن ارادة الله دون تدخل من ارادة العبد ، هذه الفكرة كانت أساسا موقفا دينيا ، اتخذوه قاعدة لسياستهم لتبرير مظالمهم بنسبتها الى قضاء اله وقدره فكان من الطبيعى أن يروج بنو أمية لهذه الفكرة ، التى تدعم مركزهم السياسى لأن مسألة الجبر تؤيد وجهة نظرهم السياسية لقولها بأن الله قد أراد وقدر أن يصل الامويون الى الخلافة وحكم المسلمين فى صورته الملكية الوراثية الاستبدادية .

وهنا نرى لأول مرة الخلافة الاسلامية فى العهد الأموى يتم تفريغها من المضمون الأخلاقى والدينى واتخاذ موقف الجبرية ستارا لتبرير سلطانهم وظلمهم ، مما يجعلنا نعتقد أن الحكم الأموى كان حكما ملكيا مستبدا لم يلتزم بجوهر الاسلام بأن يحكم الخليفة بما أنزل الله تعالى وبما جاء رسوله صلى الله عليه سلم ما عدا القلة من الحكام الأمويين الذين قد التزموا بربط الحياة الدنوية بالدين فسعدت فى أيامهم ولا سيما أيام الخليفة عمر بن عبد العزيز ومما لا شك فيه أن فكر المعتزلة قد عجل بنهاية الأمويين وقيام الدولة العباسية الأولى والثانية ، ولم تلبث حركة الاعتزال أن تفاعلت مع الفكر اليونانى الذى انتشر فى العالم الاسلامى فى العصر العباسى ، فجاء الفكر السياسى المعتزلى قائما على الحرية والقدرة كقوتين محركتين للقبول والرفض وبالتالى لا يخدم الأمويين ويقول القاضى عبد الجبار : « ... لاخلاف ان المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الاصول . ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل فى التوحيد ؟ وخلاف المجبرة قد دخل فى باب العدل ؟ وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعيد ؟ وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين ؟ وخلاف الامامية دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ (٣٧) .

---

(٣٦) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين جـ ٢ ص ٦١ .

(٣٧) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ص ١٢٤ القاهرة ١٩٦٥ .

ولا ننسى فى هذا الخضم الاشاعرة ومؤسسها الحسن الأشعرى وقد ظهروا فى العراق عام ٣٠٠ هـ الذين رفضوا الجبرية القائلة بأن الله خالق أفعال العباد ، وموقف السلف القريب من هذا المعنى كما رفضوا قول المعتزلة بأن العباد خالقون لافعالهم ، ولكنهم أى الأشاعرة قبلوا بأن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله وعباده فلا يستقل أى من الطرفين بها وحده ، مقسمين الفعل الواحد الى ثلاثة وجوه : أولها اتقان العقل وأحكامه وثانيها القدرة على تنفيذه أى الاستطاعة واخيرا الارادة التى تختار واحدة من الممكنات (٣٨) بمعنى أن عمل الله يتمثل فى الاتقان ثم الاستطاعة أى القدرة على تنفيذ الفعل شىء خارج عن ذات الانسان ، أما الارادة فهى التى يخصص بها الفعل الواحد من عدة أفعال بمعنى أن نختار واحدا من عدة ممكنات وهى تكون للعبد • ومن هنا يكون للانسان التصرف بالفعل حسبما يريد أما يوجهه الى الخير وأما الى الشر ، فيكتسب بذلك أما ثوابا وأما عقابا وهكذا يكون للتكليف الشرعى معنى بحيث يتحمل الانسان تبعية أعماله من حيث له حرية الاختيار أما موقف الأشاعرة من مسألة الامامة ، فيتلخص فى عدم تكفيرهم لاحد من المتنازعين بل يقولون عنهم أنهم جميعا على حق لعدم اختلافهم فى الأصول بل جاء اختلافهم فى هذه المسألة التى تعتبر من الفرع ولكل مجتهد نصيب ومثوبة ، ولكنهم يردون على الشيعة القائلين بالوصية بأن الامامة لا تصلح الا باجماع أو البيعة العامة • وكذلك نرى أسلوب الأشاعرة وطريقتهم التى حاولوا بها استمالة جميع الأطراف المتنازعة ، واتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة •

ولم يكن الأشعرى وحده فى ميدان الدفاع عن عقيدة أهل السنة ، ولكن تزامن معه أيضا الماتريدى فى تلك الفترة ، وكان يدعو الى نفس المبادىء التى ينادى بها الأشعرى مع ميل للفكر الاعتزالى ، وفيما يختص بالفعل الانسانى يرى الماتريدى أن للعبادة قدرا من الاختيار فى الفعل ، فالانسان قادر على تكيف أفعاله وتكون اثابته ومعاقبته بقدر ما وقع منه باختيار ، ويرى الماتريدى أيضا أن أفعال الخير تقع برضى الله اما أفعال الشر فانها تقع برضى الله عكس الأشعرى فيرى أن الخير والشر كله من الله ولا تحمل الحوادث الخير والشر فى ذاتها أى فى طبيعتها وانما يصفها الشرع بذلك ، وهذا يخالف رأى المعتزلة بأن الخير والشر يكمنان فى طبيعة الأشياء ، فالحسن والقبيح متعلقان بالأشياء أى ذاتيان ويحكم العقل بهما •

---

(٣٨) دكتور محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٣١٩ ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ •

وهكذا نرى كيف الماتريدية لا تسلك طريق الأشاعرة في الوسط بين السلف والمعتزلة بل انها تسلك طريق الوسط بين المعتزلة والأشاعرة . ولم يقدر للمذهب الماتريدى الاستمرار في الميدان الاسلامي حيث كانت للأشاعرة فيه سيطرة تامة .

ورغم هذه التيارات الفكرية بشأن الحرية والارادة الانسانية والمسئولية تجاه العقل الانساني ومدى اثابته ومعاقبته وما أدى الى اختلاف وجهات النظر في الخلافة أو الامامة ، فنجد صدق ملاحظة ابن خلدون (٣٩) وحكمه من أن الخلافة وان شابها عنصر الملك وتحولت من أصل الشورى الى الوراثة — فان معانيها أو مقاصدها أو حقيقتها بقيت ، واذا كان حدث خلاف أو انقسام من حين لآخر فان الدولة في شكل ما استمرت في سيرها، وأحكام الشريعةالاسلامية في جملتها منفذة ، والاسلام محتفظ بعزته وقوته ، وهو ينتشر ويعتنقه الأفراد والجماعات في جميع الأنحاء لما تشعر به الشعوب من حكم العدالة والمساواة وحفظ الكرامة ، بدل الظلم والقهر والطغيان الذين كانوا يحكمون به من قبل دول الفرس والروم(٤٠) وغيرهم . وكان الخلفاء — سواء من خلفاء الصدر الأول أو الخلفاء الأمويين أو العباسيين بعدهم حتى أواسط القرن الثالث بعد الهجرة في جملتهم رجالا أكفاء أقوياء مدركين لمسئولياتهم مخلصين لله وللاسلام وأثبتوا تفوقا في الادارة والسياسة ، ولذا ظلت الدولة الاسلامية والخلافة تسمو الى مراقي القوة والمجد واستمرت عبر القرون في العالم الاسلامي في صورة أو أخرى — حقيقة أو شكلا — حتى العصر الحديث ، وكانت آخر صورها الخلافة العثمانية التي قامت على الغلبة والقوة ولم تكن مستوفية للشروط التي يريدها الاسلام ، وجرت على نظام الوراثة ، الا أنها ظلت تمثل قوة الاسلام ووحدة أكثرية المسلمين ، وقامت بواجب الدفاع عن الأوطان الاسلامية وحفظ كيانها ، وكان المجتمع الاسلامي قد صار على استعداد — ما دامت المبايعة العامة قد صارت غير ممكنة التحقيق — لأن يعترف بالولاء لأكبر دولة اسلامية تقوم بواجب الدفاع عن الاسلام وأوطانه ويعترف برئيس تلك الدولة على انه الخليفة الواجب طاعته ومعاونته ، وكذا كان اعتراف معظم العالم الاسلامي بالدولة العثمانية ورئيسها خليفة للمسلمين. ولكن لما اعترى الوهن هذه الدولة العثمانية وضعفت عن القيام بواجب

---

(٣٩) مقدمة ابن خلدون : انقلاب الخلافة الى الملك — فصل ٢٨ .

(٤٠) دكتور محمد ضياء الدين الريس : الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية — الفصل الخامس ض. دار الأنصار الطبعة الرابعة ١٩٧٧ [illegible]
« الاسلام والشعوب » من ص ١٥٩ الى ص ١٦٩ .

الدفاع عن المسلمين ونصرة الاسلام ، فقدت أساس وجودها كقائد للعالم الاسلامى وانتهت خلافتها عقب الحرب العالمية الأولى • وكان هذا مجرد انتهاء دور فى تاريخ الخلافة أو انتهاء ارتباط الخلافة بدولة أو أسرة معينة ، كما انتهت أدوار من قبل ، أما حقيقة أو نظام الخلافة نفسه فلا يمكن ان ينتهى ما دامت الأمة الاسلامية موجودة والاسلام قائما ، لأن الخلافة ليست دولة معينة أو شخصا بذاته ولكنها النظام الذى يمثل وحدة المسلمين ويجمع قواهم، وبواسطته يستطيعون أن يتعاونوا ويتكاتفوا ويتناصروا وبهذا التعاون يحفظون الاسلام ويدافعون عن أوطانه ويتمكنون من تنفيذ الواجبات التى يأمر بها الاسلام •

واذا انتقلنا الى عصرنا الحاضر ومنذ انتهت الخلافة العثمانية ـ أى من نحو نصف قرن ـ نجد الأمة الاسلامية مقصرة فى أداء واجبه الله وهو اقامة الدولة الاسلامية واستمرارها وهذا هو جوهر الخلافة لحفظ الدين وحماية الأمة ، واستمرار هذا النظام هو السنة العملية للرسول صلى الله عليه وسلم التى يجب اتباعها وتطبيقها فى كافة الأجيال • ومن هنا قرر علماء الاسلام ان قيام الدولة الاسلامية هى فرض واجب على المسلمين لأن حقيقة الخلافة هى قيادة عامة للأمة الاسلامية تمثل وحدتها وتحفظ كيانها وتذب عنها أمام الأخطار وتحقق مصالحها المشتركة وتنفذ مبادىء الاسلام (٤٠م) • وان لم تفعل الأمر الاسلامية ذلك تكون مقصرة ويقع عليها الاثم من الوجهة الدينية اذ لم تقم بهذا الواجب بل تكون مقصرة فى حق نفسها ومصلحتها ومصيرها ومتحملة نتيجة لذلك مسئولية أمام الله ، والاثم واقع على الرؤساء والعلماء وأولى الأمر والرأى فيها ، لأن الوجوب يقع عليهم أولا قبل جماعة المسلمين ، لأنهم هم المسئولون فى الدرجة الأولى عن حفظ الأمة والدين •

وفى وقتنا الحاضر تمر أمتنا الاسلامية بدور انتقال ، والفرض والوجوب قائم ووجودها ومصيرها يحتمان عليها أن توجد وحدة بينها بصورة ما ، وأن تضم جهودها وقواها لتصبح أمة قوية بين الأمم ، وتستطيع أن تستأنف رسالتها لنشر الدين القيم دين التوحيد والعدالة والفضيلة فى العالم ، لرقى الانسانية والأخلاق وتحقيق السلام والاخاء بين الشعوب والدول لأن الاسلام فى دعوته رسالة عالمية .

من أجل هذا يجب ان يطور النظام السياسى للإسلام في وقتنا الحاضر ، هذا التطوير تجيزه مبادىء الاسلام أيضا • فليس من اللازم

(٤٠م) د. محمد ضياء الدين الريس ، الاسلام والخلافة فى العصر الحديث ص ٣٠٢

أن توجد دولة واحدة ، اذا أن من علماء المسلمين أجازوا تعدد الحكومات أو الدول ، وليس من الواجب ان تنحصر السلطة فى فرد أو شـــخص أو أسرة وليس من الضرورى أيضا الاحتفاظ بالألفاظ والأسماء السابقة أو التقليدية وانما كل الذى يوجبه الاسلام فى العلاقات بين دوله هو أن تحقق الأصول الأساسية المتمثلة فى الاتحـــاد فى أية صورة عمليـة بين المسلمين لأن الله يأمرهم بالاتحاد ، وان يقيموا دولتهم على أساس من الشورى ، وأن يكون أمرهم شورى بينهم فى كل الأمور ، وأن يتعاونوا دائمـا على البر والتقوى وكل ما هو خير وما يؤدى الى قوتهم وصـــلاح أحوالهم ، وان يقوموا متضامنين بواجب الجهـــاد وهو الغرض العظيم ــ لصد أعداء الاسلام والزود عن الديار الاســلامية ، وأن يعملوا على رقى الجمـاعات بالتزام الفضـائل والدعوة الى المعروف والنهى عن المنـكر • وهذا ما نراه فيما بعد فى فكر الرواد الأوائل والمعاصرين عند بسط فكرهم السياسى والأخلاقى فى الاسلام •

٢ ــ الرواد الأوائل فى الفكر السياسى والأخلاقى

(الكندى ــ الفارابى ــ ابن مسكويه ــ الماوردى ــ الغزالى ــ ابن تيمية)

جاءت الديانة المسيحية تحمل طابعا دينيا وأخلاقيا كما أن لها تأثيرا بالغا فى الاتجاهات السياسية التى سادت الامبراطورية الرومانية رغم أن هذه الديانة المسيحية لم تحمل نظاما أو فكرا سياسيا محددا • ولما اعترف قسطنطين بالمسيحية كدين رسمى للامبراطورية فى القرن الرابع الميلادى ، كان اعترافه وراءه سبب سياسى وهو احتياجه لتأييد الكنيسة مما جعل نفوذها وسيطرة رجالها واضحا فى كل شىء حتى ما لبثت هذه السلطة الكنسية أن قامت فى وجه سلطة الدولة ولاسيما عندما أراد الامبراطور التدخل فى شئون الكنيسة ، مما أدى الى الصراع الدائم بين الكنيســة ورجال الدولة ابتداء من القرن العاشر حتى نهاية القرن الثالث عشر على نحو تدريجى ، حتى جاء مكيافيللى معلنا فصل السياسة عن الأخلاق بمعنى فصل الدولة عن الدين ، رابطا بذلك السياسة بالواقع المادى دون أدنى نظر الى النواحى الأخلاقية أو الروحية •

ولكن جاء الاســلام بالدين الخاتم كدين ودولة ، حيث أن الدولة الاسلامية تقوم على التشريع الالهى الذى صنعها بأنها دولة فكرية عقائدية ويقابلها المصطلح « أيديولوجية فى حياتنـا المعاصرة ، مع كونهـا ــ أى الايديولوجية ذات مصدر سماوى ، كما صبغها بالأخـلاق الاســلامية المستندة الى القرآن والسنة لتحاسب على النية وهنا تعتبر الأخلاق مستندة

الى الضمير الأخلاقى وأكثر سلطة وأقوم من الأخلاق الوضعية التي تحاسب على السلوك الظاهر .

لذا نجد المفكرين المسلمين الأوائل والمعاصرين ، قد رأوا استحالة دراسة السياسة دون سند أخلاقى ، فالأخلاق ركيزة العلم السياسى ، ومن ثم يجب على الحاكم والدولة وعلى التظام الناجح أن يتحرى مبادىء الأخلاق ويتتبعها فى مجال الشؤن السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهذا ما سنراه عند عرضنا لبعض هؤلاء المفكرين المسلمين لكى نرى الارتباط الوثيق بين السياسة والأخلاق فى الاسلام .

١ ـ الكندى

وأول فيلسوف يطالعنا هو الكندى (٤١) يقرر صراحة موافقة العقل للنقل أى الفلسفة للدين (٤٢) ويقول الكندى فى رسالته الى المعتصم : « ... فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها ، انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ويلزم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها » (٤٣) .

ويرى الكندى أن الفضيلة هى وسط بين طرفين ، متأثرا بالفكر الأرسطى ولكنه يختلف عن أرسطو فى الهدف ، حيث نرى هدف الكندى هو السعادة فى الدنيا والآخرة بينما هدف أرسطو هو السعادة فى العالم المادى الفانى . لذا فالانسان يكون كامل الفضيلة ، عند الكندى ، عند معرفته للفضيلة نفسها ، وفى التزامه للسلوك التى تتطلبه . والفضائل الانسانية عنده نوعان : الأول منها موجود داخل النفس والثانى خارج النفس . والفضائل الداخلية فى النفس هى دائما ايجابية لأنها تقوم على المعرفة والعمل وتنقسم الى فضائل ثلاث هى الحكمة والنجدة والعفة ، أما الفضائل الموجودة خارج النفس فانها تكون ثمرة ونتيجة لهذه الفضائل الثلاث التى سبق ذكرها التى تأتى نتيجة لاعتدال هذه الفضائل المتمثل فى العدل ، والرذيلة المقابلة له يكون الجور والظلم .

---

(٤١) ابن النديم : الفهرست ص ٥٥ يذكر أنه هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى (١٨٥/٥٦ ٢هـ ـ ٨٠١/٨٧٠ م) .

(٤٢) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٣٤٣ .

(٤٣) رسائل الكندى الفلسفية : « رسالة فى علم الأشياء بحقائقها » ج ١ ص ١٠٤ دكتور محمد على الهادى أبو ريده .

والناس عند الكندى صنفان ، أولهما ممتاز وعدد أفراده محدود ، ويمتاز بالسيطرة على نفسه فيلزمها حد الاعتدال ، أما ثانيهما فهو ضعيف الارادة ، لا يستطيع أن يلزم نفسه حد الاعتدال وهو يمثل الكثرة الذين يعيشون فى الحياة وهم دائما عرضة للآلام والأحزان لأنهم يحبون النواحى المادية التى تتسم بالتغير والزوال ، فالانسان العاقل لا يربط سعادته بالمتغير الزائل لأن السعادة انما تكون فى النفس لا فى ما تمتلكه ، ومن ثم فيجب على الانسان أن يقبل على خيرات العقل الدائمة وعلى تقوى الله وأن يعكف على طلب العلم وعلى صالح الأعمال حتى يمتلك الدنيا وما فيها وينعم بالآخرة • أما اذا جعل همه طلب الخيرات الحسنة المادية معتقدا انه قادر على استبقائها فانما يجرى وراء المحال (٤٤) •

ونستطيع ان نستبين من هذا العرض الأخير لأخلاق الكندى • ان الحاكم من خلال موقفه الأخلاقى هو الحاكم العادل العالم الحكيم المسيطر على نفسه ، المبتعد عن الذات الحسية المناقضة للفضائل الانسانية من حكمة ونجدة وعفة ، وما ينتج عنها من ثمار تتمثل فى العدل ، الذى يبعد الظلم والجور عن الرعية ، كذلك ينبغى على الأفراد اتباع هذا المنهج الأخلاقى حتى تتحقق السعادة بين جميع أفراد الأمة بغية رضاء الله •

٢ ـ الفارابى

سار الفارابى (٤٥) على نهج أفلاطون وارسطو فى اعتبار الأخلاق فرعا للسياسة • فالأخلاق تعنى بدراسة السلوك الفردى المؤدى الى اكتساب الفاضل وتحصيل السعادة لكل فرد على حده ، بينما تعنى السياسة بدراسة كيفية تحصيل السعادة للجميع بأسره ، فغاية الأخلاق والسياسة اذن واحدة •

من ثم نرى ان تحصيل السعادة لمجموع الأفراد لا يتم الا اذا عاشوا فى مجتمع ما فلذا يكون أفضل أنواع المدن عند الفارابى المدينة الفاضلة لأن أسمى أنواع الاجتماع على الاطلاق هو اجتماع المدينة وهكذا تخضع الأخلاق الفردية عند الفارابى لعلم السياسة حيث يتفرع السلوك الفردى

---

(٤٤) د• عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام حـ ٢ ص ١٠٧ •

(٤٥) القفطى : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٨٢ يقول عنه هو أبو النصر محمد بن طرخان المعروف بالفارابى (٥٣٣٩/٢٧٥ ـ ٩٥٠/٨٧٠ م) القفطى (جمال الدين) القاهرة ١٣٤٦ هـ •

من السلوك الاجتماعى ، ويظهر هذا الارتباط الوثيق بين نظريته السياسية والأخلاقية فى المدينة الفاضلة التى تتسم بالتعاون وشيوعه بين أفرادها لتحصيل السعادة اذ عن طريق التعاون تصبح المدينة فاضلة والأمة فاضلة ومجموعة الأمم فاضلة (٤٦) كما يتصف أهل المدينة الفاضلة بالنظام والعلم وعشق الفضيلة ، وان يكون الحاكم فيها فيلسوفا حكيما أو نبيا منذ يوحى اليه ، وبذلك قد ساوى الفارابى بين وظيفتى الحكيم الفيلسوف والنبى المنذر من ناحية رئاسة كل منها (٤٧) فيقول : « معنى الفيلسوف والرئيس والملك وواضع النواميس والامام معنى كله واحد ... » (٤٨) .

وهنا نجد الفارابى يخلع على الحاكم المعانى الدينية ، فالنبى والفيلسوف فى رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة ، ولما انتهى عصر الأنبياء فيكون الحاكم هو الفيلسوف الذى يوجد أولا ثم تتبعه الرعية (٤٩) .

لم يكتف الفارابى بالمدينة الفاضلة بل نجده يشير الى مدن غير فاضلة وهى التى يوجد فيها تجمعات جاهلة وضالة وضارة (٥٠) . لاتستند فيها الى حكمة العقل وانما تعتمد فى حياتها على ممارسة الملذات الحسية .

لقد أقام الفارابى مدينته الفاضلة متأثرا بالأفكار الأفلاطونية والأرسطية فى المجال الأخلاقى والسياسى معا خالعا عليها الصبغة الاسلامية ، ومن هنا ارتبطت سياسته بالأخلاق فى اطار اسلامى .

٣ ــ ابن مسكويه

يعتبر ابن مسكويه أحد فلاسفة الأخلاق فى العالم الاسلامى (٥١) وهو كغيره تماما متأثرا بالفلسفة اليونانية القديمة ــ يطالب ابن مسكويه

---

(٤٦) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص‌ص ٧٨ ــ ٧٩ .

(٤٧) د. محمد جلال شرف ود. على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى فى الاسلام شخصيات ومذاهب ص ٢٨٢ .

(٤٨) الفارابى : تحصيل السعادة : ص‌ص ٤٣ ــ ٤٤ .

(٤٩) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤ .

(٥٠) المصدر السابق ص‌ص ٩٠ ــ ٩٢ وأيضا الفارابى : السياسات المدنية ص ٥٩ ــ ٧٧ .

بضرورة التخلى عن الرذائل عند القيام بأى عمل ، داعيا الى التمسك بالفضائل واضعا قاعدة الاعتدال والتوسط ضابطا فى اطلاق الفضيلة على أى سلوك .

ويقرر ابن مسكويه أن للنفس ثلاث قوى احداها تختص بالفكر والنظر فى حقائق الأمور ، والثانية تتصل بالغضب والشجاعة من الأفعال والثالثة تتعلق بالشهوة المنتجة للذات الحسية . وهذه القوى الثلاث متعارضة متباينة وقوى « احداها تكون على حساب الأخرى (٥٢) ومن ثم يرى ان تكون غاية الانسان التى يليق به كانسان والتى بها سعادته ، وهى فى صدور الأفعال الانسانية عنه حسب تمييزه ورؤيته بفضل العقل الذى اختصه الله به وجعله متفردا به والذى يطلب الفضيلة الخاصة وهى العلوم والمعارف مع عدم الاذعان لرغبات الجسم (٥٣) . ولذا فالفضيلة تكون عنده الوسط المعتدل بين الافراط والتفريط . وبالتالى النفس التى تصدر الفضيلة هى التى تصدر عنها العدالة (٥٤) . بالعدالة يسعد الانسان ويوازن بها نفسه لأنها جمعت كل فضائل النفس ، ويمكنها أن تؤدى أفعالها الخاصة على أفضل وجه ويصير بها الانسان أقرب ما يكون الى الله (٥٥) .

كما يعالج مسألة الخير الأقصى أى السعادة القصوى للانسان وتكون باجتماع أمرين تجمعهما الحكمة فيقول : « للحكمة جزآن : نظرى وعملى ، فبالنظرى يمكن تحصيل الآراء الصحيحة ، وبالعملى يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها » (٥٦) . وذلك بأن الشريعة — وهى من عند الله تعالى — لا تأمر الا بالخير وبالأشياء التى تفعل السعادة ، وبالجملة تأمر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل) (٥٧) . كما يرى ابن مسكويه ضرورة وجود المجتمع لتحقيق

---

(٥١) هو أبو على أحمد بن مسكوية (٣٣٠/٤٢٠ هـ — ٩٣٣/١٠٢٩ م) انظر القفطى : اخبار العلماء وأخبار الحكماء .

(٥٢) ابن مسكوية : تهذيب الأخلاق : ص‌ص ١٢ — ١٣ .

(٥٣) المصدر السابق ص ١١ .

(٥٤) تهذيب : ص ١٠٨ — ١٠٩ .

(٥٥) م . س ص ١٠٤ .

(٥٦) العدد الأصغر . ص ٦ .

(٥٧) تهذيب ص ٩٧ .

الفضيلة والسعادة حيث الاحتكاك بين الناس هو السبيل بمعرفة الفضيلة أو الرذيلة ، لأن الهروب من المجتمع يطمس معالم الفضيلة والرذيلة معا (٥٨) . أما مفهوم الحرية عنده مفهوم ضيق النظر لاقتصاره على طلب العيش والسعى وراء الرزق (٥٩) . ولا يتكلم ابن مسكويه عن مظاهر الحرية الأخرى من رأى وسلوك وفعل .

ولا ينسى ابن مسكويه دور التربية فى تبدل الصفات الأخلاقية حيث انها لم يكن منها شىء بالطبع ، لأنها مستعادة بالعادة والتدريب حتى تصير خلقا ، لذا أهملت الطباع ولم تأدب سادت الرذائل (٦٠) .

وبين لنا ابن مسكويه العلاقة بين الدين والأخلاق من ان كل منهما يهدف الى اصلاح الانسان وسعادته ، لابد أن يتعدى حدود الذاتية الى المجتمع الذى يعيش فيه ، ولقد اعتمد ابن مسكويه للدفاع عن هذه النزعة الاجتماعية على تعاليم الاسلام وآدابه مثل صلاة الجماعة والجمعة واللقاءات التى شرعها الله بين المسلمين جميعا أثناء الحج والعمرة لايجاد الانس والألفة بين الناس وتبادل المنافع المادية والروحية على السواء .

ورغم تناول ابن مسكويه موضوع الأخلاق وتهذيبها ، فانه يمكن لنا أن نستخلص من كتابه تهذيب الأخلاق « أيضا الجانب السياسى يسير جنبا الى جنب الأخلاق بمعنى أن الفرد الذى لم يتجاوز بفضائله ذاته الى من حوله ، قد يصبح عديم الفائدة للمجتمع الذى يعيش فيه ، ومن ثم كانت دعوة ابن مسكويه الضمنية الى التعاون بين الأفراد على أساس الخلق القويم أثناء تعاملهم فى كل جوانب الحياة ليسعد نفسه ويسعد الآخرين معه . من هنا يمكن أن نقول ان ابن مسكويه بأخلاقه يدعو الى اقامة الدولة وتنظيمها السياسى المرتبط بالأخلاق ، وان الحاكم أو رئيس الدولة يكون حكيما عندما ربط الفلسفة بالأخلاق لأن سعادة الانسان قائمة على أساس النظر وصحة البصيرة مما يجعله يثق فى نفسه وفيمن حوله فيطمئن القلب فيصل الى الكمال الخلقى . فان كان هذا الأمر بالنسبة للفرد فى المجتمع الضرورى له فبديهى يكون الحاكم على هذا المستوى .

---

(٥٨) م . س ص ٢٤ .

(٥٩) تهذيب ص ١٧ .

(٦٠) م . س ص ٢٨ .

٤ ـ الماوردى

يعتبر بحث الماوردى فى الأخـلاق بحثا دينيا بحتـا (٦١) ، جاعلا العقل أس الفضائل وينبوع الآداب فيقول : « ان الله جعل ما كلف به خلقه قسمين : قسم وجب بالعقل فأكده الشرع ، وقسم جاز فى العقل فأوجبه الشرع » (٦٢) ولا نتفق مع القـائلين (٦٣) بأن الماوردى يعتبر العقل أولا ثم الشرع ثانيا لأن المعيار الحقيقى عند الماوردى هو الشرع وما يؤكد ذلك قوله : « والعقل لايتبع فيما يمنع الشرع » (٦٤) .

ورغم قول الماوردى بأن الفضيلة وسط بين رؤيتين ، مثل أرسطو ، الا أنه يختلف عنه عندما يؤصل الفضيلة الى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « خير الأمور أوسطها » (٦٥) .

ثم نتابع قول الماوردى : « ان المجتمع فى حاجة الى دين ينظم أحوال الناس فيه ، أما الاعتماد على الآراء والانقيـاد الى الاهواء فانه يؤدى الى التبـاين والتقاطع والاختلاف التنازع ولذلك لم يستغن النـاس عن دين يأتلفون به (٦٦) .

من استقراء هذا النص للماوردى يمكن لنا وضوح القواعد الثلاث الأخلاقية المتمثلة فى التمسك بالدين . واسـتقرار السلوك ، ومغالبة النفس وهواها ، يؤدى كل هذا الى مجتمع سليم فيه الألفة والمحبـة . ونتفق مع الدكتور عادل العوا على أن ديكارت قد استفاد فى وضع قواعده الثلاث لأخلاقه من الماوردى (٦٧) .

أما مبدأ التكليف عند الماوردى فانه يعنى الزام ماورد به الشرع تعبدا وقسمه الى قسمين احدهمـا يتعلق بحق الله من أمر وطـاعة ونهى عن

---

(٦١) هو أبو الحسن الماوردى من أعلام المسلمين فى الفكر السياسى والأخـلاقى (٣٦٤/٤٥٠ هـ ـ ٩٧٢/١٠٥٨ م) . وكتابه فى الأخلاق بعنوان « أدب الدنيا والدين » خمسة أبواب تناولت موضوعات فصل العقل ، وأدب العالم وأدب الدين وأدب الدنيا وأدب النفس .

(٦٢) أدب الدنيا والدين ص ١٨ تحقيق مصطفى السقاط فى عام ١٩٧٣ .

(٦٣ ، ٦٤) د. محمد سليمان داود وفؤاد عبد المنعم أحمد : الامام الماوردى « من أعلام الاسلام » ص ٢٢٠ الناشر مؤسسة شباب الجامعة .

(٦٥) أخرجه أبو يعلى بسنده : كشف الخفاء جـ ١ ص ٤٧٠ .

(٦٦) أدب الدنيا والدين : ص‌ص ١٧ ـ ٤١ .

(٦٧) د. عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ص‌ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

معصية وهذا ما يخص العقل الغريزى ، بينما الثانى يتعلق بحقوق عباده من تقدير الحقوق وتقرير العقود • ويتضح لنا هنا أهمية وضرورة وجود الدين المشروع ، منتهيا الماوردى الى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باعتبار أن الأمر بالمعروف تأكيد لأوامر الله ، وان النهى عن المنكر تأييد لزواجره (٦٨) • ويتعرض لهذه المسألة أيضا عند حديثه عن وظيفة المحتسب عند المسلمين وهى وظيفة سياسية تقوم على الدين ومراعاته (٦٩) • يتضح لنا ان اقامة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو اقامة لحرية الكلمة وحرية التعبير عند المسلمين فى حدودهما مما توجب الطاعات للأوامر واجتناب المعاصى للنواهى •

وفى الجانب السياسى يرى الماوردى ان الامامة وهى موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين وسياسة الدنيا (٧٠) • ويقول أيضا بأن منصب الخلافة فهو من حقوق السياسة تصديقا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (٧١) • والامامة عند الماوردى تنعقد من وجهين باختيار أهل العقد والحل والثانى بعهد الامام من قبل ، فيقول : « لأن العقد مراضات واختيار لا يدخله اكراه ولا اجبار (٧٢) •

لقد تميز الماوردى بواقعية فريدة فى محاولة الاصلاح السياسى عكس الفارابى اتسمت نظريته السياسية بالمدينة الفاضلة التى لا نجد لها تطبيقا على أرضنا حيث خلق فى السماء الأفلاطونى متساميا عن واقعه المرير الذى عاصره ، أما الماوردى فتراه قد وضع نسقا سياسيا ملتزما بالشرع من خلال التجربة السياسية فى الأمة الاسلامية ليقدم دولة اسلامية تقوم على خليفة أو امام قرشى ليحد من نفوذ الفرس والأتراك ، يعاونه وزير التفويض بشرط أن يكون عربيا عكس وزير التنفيذ فجاء نظامه السياسى للحكم محكم البنيان يتصدره الامام فوزير التفويض الذى ينوب عنه ، ثم زير التنفيذ ، فأمراء الأقاليم الجيوش ، فالقاضى ، فالمحتسب وغيرها من الوظائف العامة ، موضحا الماوردى أصول كل منصب ومهامه وصفاته (٧٣) • بحيث أخضع المفاهيم السياسية للمفاهيم الدينية التى

---

(٦٨) أدب الدنيا والدين ص ١٢٠ •

(٦٩) الماوردى : الأحكام السلطانية : ص‌ص ٢٥٤ ــ ٢٤٧ •

(٧٠) م • س ص‌ص ١٤٠٣ وأيضا ص‌ص ١٦ ، ١٧ •

(٧١) رواه البخارى •

(٧٢) الماوردى : الأحكام السلطانية الباب الأول ص ٥ •

(٧٣) راجع الأحكام السلطانية للماوردى لمعرفة تفاصيل هذه الوظائف •

أرست أخلاقا جديدة في الاسلام ، وبذلك ارتبطت السياسة بالأخلاق فى الدولة الاسلامية وصـار على الحاكم فيها أن يحكم بما أنزل الله ليحقق سعادة الفرد والمجتمع وليذب عن بيضة الاسلام ·

٥ ــ الغزالى

واذا انتقلنا الى الغزالى (٧٤) ، فانه يرى ان النفس بالمعنى العـام صالحة حسب فطرتها الأولى للخير والشر والفضل فى توجيهها للخير يرجع للتربية الطيبة (٧٥) ، كذلك الضمير عنده هو مرجع الأخـلاق ومبدؤها وبهذا يكون للمراقب مع نفسه نظر قبل العمل وفى أثنائه وحساب بعد الفراغ ، فاذا تم العمل سواء أكان لله أم للشيطان والهوى ، كاملا أو ناقصا جاء أوان المحاسبة لتخرج النفس مثوبة أو ملومة (٧٦) · ويرى الغزالى أيضا أن مرجـع الحسن والقبيح من الأفعـال للشرع وحده (٧٧) · أو ما وافق العقـل والشرع معا (٧٨) · لأن العقل أسـاس ، والشرع كالبناء ، فلن يغنى أساس ما لم يكن له بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن له أســاس ·

والخلق عند الغزالى هو هيئة فى النفس راسخة فيها تصدر الأفعال بسهولة من غير فكر وروية ، فان كانت الهيئة بحيث يصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا ، وان كان الصادر منهـا الأفعال القبيحة سميت الهيئـة التى هى المصدر خلقـا سـيئا » (٧٩) · هذه الهيئة التى يجب دراستها لأنها مبدأ الأخلاق هى القوة العاملة التى بها ينزع الانسان الى الأعمال الارادية التى منها الحسن ومنها القبيح (٨٠) ·

---

(٧٤) هو أبو حامد الغزالى (٥٠٥/٥٤٠ هـ ــ ١١/١٠٥٨ م) حجة الاسلام فى عصره الذى أثرى الحياة الفكرية الاسلامية فى جميع النواحى بفكره العميق الغزير ·

(٧٥) الغزالى : الاحياء جـ ١ ص ٧٧ ·

(٧٦) الاحياء جـ ٣ صص ٣٨٦ ــ ٣٨٨ ·

(٧٧) المستصفى من علم الأصول جـ ١ صص ٣٦ ــ ٣٧ عند رد الغزالى على المعتزلة لزعمهم بان الحسن والقبيح وصفان ذاتيان فى الأفعال ·

(٧٨) ميزان العمل صص ٦٣ ــ ٦٨ ·

(٧٩) الاحياء جـ ٤ ص ٣٩ ·

(٨٠) معارج القدس : صص ٥٠ ــ ٥٢ ، وميزان العمل : صص ٢٠ ــ ٢٤ ·

فان سادت قوى البدن فصارت تنفعل بها وتتحرك حسب ارادتها ، كان ذلك الفضيلة والخلق الحسن ، والا صارت مغلوبة على أمرها لتلك القوى ، كأن من ذلك الرؤية والخلق القبيح • أما الفضيلة عند الغزالى فهى حالة كمال النفس تنالها اذا اعتدلت قواها فلم تجنح الى الافراط أو التفريط ، اذن الفضيلة هى وسط بين رذيلتين • والفضائل عنده أربعة هى جماع كل خير متمثلة فى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، وكل فضيلة تنتظم منها فضائل أخرى تنطوى تحتها ، فمن الحكمة يكون حسن التدبير ، وجودة الذهن ، وثقافة الرأى ، واصابة الظن ، ومن الشجاعة يكون الكرم والشهامة وكسر النفس والاحتمال وكظم الغيظ والحلم ، ومن العفة يكون الحياء والقناعة والورع والصبر ، والعدالة فى أخلاق النفس وقواها يتبعها لا محالة العدل فى المعاملة وفى السياسة وفى عامة الحالات (٨١) •

والعدالة عند الغزالى هى جماع كل فضيلة ، كما أن الجور جماع كل رذيلة ، ومعيار الاعتدال عنده هو العقل والشرع معا ، فباحتكام الانسان اليهما يعلم حد الاعتدال المحمود ولكى يحقق الانسان الخير الأعلى أى السعادة الآخروية التى هى تتويج لخيرات الحياة (٨٢) • التى هى سعادات الحياة التى يعيش فيها ولابد لها من العون الالهى وهدايته لبلوغ سعادة الدنيا والآخرة ولم تقتصر الأخلاق على هذه النظرة الصوفية بل نرى لها جانبا عمليا وهو أن العادات والأخلاق يمكن تغييرها بأخذ المرء نفسه بتعود ضد ما علق بها من سىء العادات وقبيح الأخلاق وذلك عن طريق التربية الطيبة •

والغزالى كغيره عرف فكرة الصالح العام (٨٣) لأن الاسلام لم يأت لاسعاد الفرد بصفته فردا يعيش وحده بل أتى للناس جميعا بمعنى أن الخير العام هو غاية أفعال الناس كلها • ولذلك أمد الله الانسان بالعقل لينير له السبيل ويساعده على الوصول لما خلق له ليعبد الله ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر •

---

(٨١) الاحياء ج ٣ صص ٣٥ ـ ٤٠ •

(٨٢) خيرات الحياة : الأربعة عند الغزالى هى خيرات متمثلة فى الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ، ثم خيرات البدن تتمثله فى الصحة والقوة والجمال وطول العمر ، ثم الخيرات الخارجية وهى المال والأهل والعز وكرم الأرومة وأخيرا الخيرات التوفيقية وهى هداية الله ورشده وتسديده وتأييده انظر ميزان العمل ص ٨٤ وما بعدها •

(٨٣) كغيره من المتكلمين والفلاسفة وبخاصة المعتزلة الذين أدخلوا فى الأخلاق لأول مرة مسألة المنفعة العامة أى الصالح العام • (انظر فى مقدمة رسالة التوحيد للامام محمد عبده المترجمة للفرنسية بمعرفة مصطفى عبد الرازق دبى • ميشيل ص ٦٥ •

ومن ثم نرى الغزالى قد عرف فكرة الصالح العام لانقاذ الأمة الاسلامية لما ألم بها من فتن ودسائس مما جعله يضع السياسات للحكام على أسس أخلاقية مبنية على الشرع فى سبيل استتباب الأمن وضمان سعادة الأفراد لهذا احتلت السياسة فى فكر الغزالى مكانة عالية سواء فى الناحية النظرية أو التطبيقية كاشرف الأعمال التى تقدم أساسا لنظام الدين والدنيا معا (٨٤) . والدولة عند الغزالى فى حاجة الى فقيه وسلطان ، لأن الفقيه هو معلم السلطان ومرشده الى طريق سياسة الخلق لتنتظم باستقامتهم أمورهم فى الدنيا لأن السلطان يسوسهم ويحملهم على حدود وبذلك لا يتم الدين الا بالدنيا ، فالدين أصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع (٨٥) . بذلك أعطى الغزالى للسياسة مفهوما قانونيا الى جانب المفهوم الأخلاقى عن طريق وجود الفقيه والسلطان لقيام الدولة الاسلامية . لم يكتف بهذا بل اشترط وجود سلطان مطاع وقاهر ليحفظ نظام الدنيا والدين (٨٦) .

ونظرية الغزالى فى الامامة هى أمر واجب شرعى ، لأنه لايحصل نظام الدين الا بامام مطاع (٨٧) مستندا الى بيعة السقيفة لتنصيب الامام أمر ضرورى لحفظ الاسلام . وقد أدخل الغزالى تعديلات فى شروط الامامة المتعلقة بالصفات المكتسبة وهى النجدة والكفاية والعلم دون الورع . فلا يشترط فى الامام صفة النجدة مادامت تتوافر فيمن يناصره وينفذ أوامره فى الحرب أو قمع الفتن ، كذلك عدم اشتراط قصر الكفاية على رأى الامام بل جعل لأهل المشورة دورهم حتى يمكن حل ، المشكلات ومراعاة مصالح الرعية فى حفظ نظام الدين والدنيا باستخدام العقل والشرع فى تمييز الخير والشر واتباع الطريق المعتدل للصالح العام . كذلك صفة العلم لم يشترطها فى الامام بل اكتفى الاستعانة بما يتفق عليه العلماء فى كل واقعة بينما أبقى على صفة الفروع لم يدخل عليها تعديل أجل الصفات وهى خاصة بالامام ولا يمكن استعارتها أو تحصيلها من جهة الغير ، لأن الورع هو الأساس والأصل الذى يدور الأمر كله ولا يغنى فيه ورع الغير وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال الى جانب الصفات الفطرية الواجبة فى الامام وهى البلوغ والعقل والحرية والذكورة ونسب قريش وسلامة حاستى السمع والبصر (٨٨) .

---

(٨٤) الغزالى : فاتحة العلوم صص ٦٠٥ .

(٨٥) الغزالى : فاتحة العلوم ص ٤٤ .

(٨٦) الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد صص ١٠٥ ــ ١٠٦ .

(٨٧) م . س ص ١٠٥ .

(٨٨) الغزالى : المستظهرى من صص ٦٨ ــ ٧٦ .

أما مصدر الامامة عند الغزالى هى المبايعـة للامام ويكفى واحد بعقد البيعة له بشرط أن يكون مطاعا اذ شوكة لا تطال ، اذا أيد جانبـا أيدته الجماهير ، فان لم يحصل هذا الغرض الا لشخصين أو ثلاثة فلابد من اتفاقهم (٨٩) ويرى الغزالى تخصيص المبايعين بعدد معين انما هو نوع من التحكم ٠ والمقصود الشخص المبايع أو الشخصين أو الثلاثة المبايعين هو قدرتهم فى تعبئة الرأى العام لمناصرة الامام الذى يبايعونه وليس المقصود ذواتهم أو أنفسهم ٠ ونرى تفسيرا روحيا للغزالى بأن مبايعة هؤلاء للامام ليست راجعة لارادتهم فحسب وانمـا تلك ارادة الله التى صرفتهم الى تأييده ، بمعنى أنه اختيار من الله قبل اختيار الناس ، (٩٠) بهذا المنطق يعارض الشيعة بأن الامامة بالنص ، كما نجده يختلف مع الماوردى الذى قرر صراحة عمل الاختيار الظاهرى بواسطة أهل العقد والحل بينما الغزالى ينسب الاختيار الظاهرى الى اختيار الهى ٠

مما سبق عرضناه يتضح أن الغزالى الفقيه المسلم فى دور الفليسوف السياسى والأخلاقى الذى يتفاعل مع الحياة العامة فى عصره مضيفا اليها تجربة الدولة الاسلامية فى أسمى معانيها مما يضفى على التجربة العامرة تجربة الاسلام الخالدة فى أن عامل السياسة وفقـا للشرع يعتبر ــ فوق غيره من العوامل ــ أداء السعادة فى الدنيا والآخرة ٠

٦ ــ ابن تيميـــة

ونرى ابن تيمية (٩١) يقدم آراءه السياسية المرتكزة على الدين ، محاولا فيه اصلاح حال مجتمعه ، عاملا على القضاء على الفساد والانحلال الذى أصاب الأمة الاسلامية ، وقد وجد ابن تيمية ان فساد الأمة الاسلامية راجع الى فساد الولاة وسوء اختيارهم لعمالهم ، ونتيجة لهذه الملاحظات قدم ابن تيمية فى كتابه (٩٢) نموذج الحكم فى الاسلام ، ومؤمنـــا بأن أمر الناس لايقوم على نحو سليم الا اذا كان الحكم سليما ، ومن ثم جاء فكره السياسى على أساس دينى مستمد من القرآن والسنة مدافعـــا عن سنن السلف بأدلة لم يسبقه اليها أحد (٩٣) ٠

(٨٩ ، ٩٠) م٠س ص ٦٥ ٠

(٩١) هو الفقيه والمتكلم تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام عبد الله بن محمد بن تيمية (٧٢٨/٦٦١ هـ ــ ١٢٦٣/٢٣٣٠م) (انظر دائرة المعـارف الاسلامية ــ الشيخ محمد أبو زهرة : ابن تيمية حياته وعصره ، وآراؤه وفقهه ص ٢١١ ٠

(٩٢) بعنوان : السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية ــ نشر فصل محب الدين الخطيب ــ المطبعة السلفية ٠

(٩٣) دائرة المعارف الاسلامية : العدد الأول صص ٢٣١ ــ ٢٣٢ ٠

تمتاز السياسة الشرعية عند ابن تيمية بالقواعد العامة فى السياسة الالهية والنبوية دون الاهتمام بالفروع والدخول فى تفصيلات تتناولها عادة المذاهب والفرق الاسلامية المختلفة . لذا لم يلتزم ابن تيمية بمذهب معين أو يتخذ موقف أحد الفرق دون الأخرى ، ومرجع ذلك الى احتكام ابن تيمية فقط الى الكتاب والسنة وأقوال الصحابة . وقد اعتمد ابن تيمية فى فكره السياسى والأخلاقى على الآيتين الكريمتين وهما قوله تعالى فى الأولى :

« ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، ان الله نعما يعظكم به ، ان الله كان سميعا بصيرا (٩٤) .

ويقول ابن تيمية ان هذه الآية قد نزلت فى ولاة الأمور ، عليهم أن يؤدى الأمانات الى أهلها واذا حكموا بينهم أن يحكموا بالعدل .

أما الثانية فيقول تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا (٩٥) .

ونزلت هذه الآية فى الرعية من الجيوش وغيرهم ، عليهم أن يطيعوا أولى الأمر الفاعلين لذلك فى قسمهم وحكمهم وتعاونهم وغير ذلك الا ان يأمروا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق . ولما كانت الآية الأولى قد أوجبت أداء الأمانات الى أهلها والحكم بالعدل ، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة (٩٦) .

لذلك يخلص ابن تيمية الى واجب الملك أو السلطان ان يولى الأصلح من الناس على كافة الأعمال المناطة بالدولة بحيث يكون اختيار الصالح فى المكان الصالح الذى يتفق مع علمه وثقافته وكافة مؤهلاته دون النظر الى تعيين الأقرب أو من يملك المال والجاه (٩٧) ، وبالتالى يكون للولاه الذين عينهم السلطان الحق فى أن ينيبوا عنهم الأصلح فى بقية

---

(٩٤) سورة النساء : الآية ٥٨ .

(٩٥) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٩٦) مقدمة السياسة الشرعية : ص ٤ .

(٩٧) السياسة الشرعية ص ٥ .

وظائف الدولة (٩٨) . وقد وضع ابن تيمية ضمانات يجب توافرها فى السلطان عند اختيار الأحق الأصلح للولاية بحيث لا يعين من يطلبها ، كما لايعين أقاربه وأصحابه ، وأيضا عدم تعيينه لأحد بسبب الانتماء الى بلده أو جنسه ، وعدم قبول الرشوة لتعيينه وأيضا لا تكون الضغينة والعداوة حائلين فى تعيين الأحق الأصلح . وقد أوضح ابن تيمية أن الحاكم اذ لم يولى الأصلح واتخذ سببا بعينه لتوليه غيره مما هو أقل كفاءة وصلاحا وقدرة ، فيكون قد خان الله ورسوله والمؤمنين ودخل فيما نهى الله عنه (٩٩) فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون (١٠٠) . كما جاء فى الحديث الشريف : « اذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة ـ قيل : يارسول الله : وما أضاعتها ؟ قال : اذ وسد الأمر الى غير أهله فانتظر الساعة (١٠١) . ومن ثم يقر ابن تيمية قاعدة الولاء والعاملين فى الدولة عن طريق اختيار الأمثل فالأمثل بمعنى اختيار من هو أصلح موجود للولاية فاذا لم يكن هناك من هو صالح لتلك الولاية يختار الأمثل فالأمثل لكل منصب بحسبه قائمة على ركنين هما القوة والأمانة (١٠٢) .

ثم ينتقل ابن تيمية الى موضوع الأموال الذى يعتبرها النوع الثانى من الأمانات بعد الولاية . ويدخل فى هذا النوع الأعيان والديون الخاصة والعامة موضحا واجب الولاة والرعية فى هذه الناحية بحيث يؤدى كل منهما ما يجب أداؤه اليه (١٠٣) .

والناس عند ابن تيمية ثلاث طوائف : الطائفة الأولى تجمع بين التقوى والاحسان ، ولا تتم السياسة الدينية الا بها ولا يصلح الدين والدنيا الا بهذه الطريقة لأن أفرادها يغضبون لأنفسهم ولربهم لأنهم أهل دين محمد صلى الله عليه وسلم وخلفائه على عامة الناس وخاصتهم ، أما الطائفة

---

(٩٨) السياسة الشرعية ص ٥ ، ٦ .

(٩٩) السياسة الشرعية صص ٦ ، ٧ .

(١٠٠) سورة الأنفال : الآية ٢٧ .

(١٠١) رواه بخارى ومسلم .

(١٠٢) السياسة الشرعية ص ٨ ــ ١٢ .

(١٠٣) السياسة الشرعية : ص ١٤ ــ ١٧ .

الثانية فهى التى تغضب لنفسها ، وليس لربها ، وهى شر الخلق جميعا ، أما الأخيرة فتغضب لربها وليس لنفسها تغضب لربها اذا انتهكت محارمه ويعفون عن حظوظهم وهذه أخلاق الرسول فى بذله ودفعه وهى أكمل الأمور (١٠٤) ٠

واذا انتقلنا الى الأحكام فنرى ابن تيمية يقسمها الى حدود الله وحقوق الناس ٠ فحدود الله هى الحقوق الالهية وهى ليست لقوم معينين بل منفعتها لمطلق المسلمين ، ويجب على الولاة تطبيقها كما رسمها الله تعالى فى كتابه العزيز ، أما حقوق الناس فتتمثل فى القصاص حفاظا على حياتهم ، وكذلك حقوق الناس فى المعاملات (١٠٥) ٠

ويقول ابن تيمية بأنه لاغنى لولى الأمر عن المشاورة مما جاء فى الكتاب والسنة واجماع المسلمين ، وعلى المرء اتباع ذلك ، ولا طاعة لأحد خلاف ذلك وان كان عظيما فى الدين والدنيا كقوله تعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (١٠٦) ٠

مما عرضناه ، يتبين لنا أن الولاية هى الكلمة العامة التى أطلقها المسلمون على سلطة الحكم ، واستعملها ابن تيمية كاستعمال من سبقوه منذ الصدر الأول ، وتشتمل جميع مراتب الحكم من الامامة العظمى والخلافة حتى أصغر الولايات أو الوظائف كما نسميها فى العصر الحديث، ومن ثم تكون الدولة عند ابن تيمية قائمة على القرآن والسنة واجماع المسلمين مقررا انه لابد للناس من حاكم ، وان الولاية أى قيام نظام الحكم واجب شرعا وعقلا وللناس (١٠٧) ــ كما ان العدل ضرورى لصلاح الناس مستشهدا بقول الله تعالى « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط (١٠٨) ٠

ونلخص الى أن غاية الحكم فى الدولة عند ابن تيمية تكون لله الواحد القهار من أجل سعادة البشر (١٠٩) وان الامامة تكون بالاختيار لا بالنص أو العهد من قبله ، حيث يقرر ابن تيمية أن مصدر سلطة الامام تنبع من مبايعة الجمهور له ورضاهم عنه ، وان حب الشعب والرعية

---

(١٠٤) م ٠ س : صص ١٧ ــ ٣١ ٠

(١٠٥) م ٠ س صص ٣٥ ــ ٧٩ ٠

(١٠٦) سورة النساء : الآية ٥٩ ٠

(١٠٧) ابن تيمية : الحسبة ، صص ٣ ــ ٥ ٠

(١٠٨) سورة الحديد : الآية ٢٥ ٠

دليل صلاح الامام ، وبذلك يرفض تعيين الامام بالنص مؤكدا ان الأمة هي الحافظة للشرع وليس الامام المعصـــوم كما هو عند الشيعة ، لأن فكره السياسي يرتكز على القرآن والسنة واجماع المسلمين ٠

كما أوجب ابن تيميـة على أولى الأمر المشـــاورة كقول الله تعالى « وأمرهم شـــورى بينهم » (١١٠) « وشـاورهم فى الأمر » (١١١) ، كما أوجب على الرعية مناصحتهم وبذلك يكون الامام منفذا وليس مشرعا كما أن طاعته مقيدة وهو غير معصوم ، ونجد ابن تيمية يرى مثـــل أهل السنة فى أن يكون الامام قرشيا سواء كان من بني هاشم أم من بنى أمية أم من غيرهم بالاضـــافة الى صفتى القوة والأمانة ٠ وهكذا تقوم دولتـه الاسلامية فى اطار ما رسمه القرآن وما قررته السنة وما وافق الاجماع ٠

٣ ـ الرواد المعاصرون فى الفكر الاسلامى السياسى والأخلاقى

(محمد بن عبد الوهاب ـ محمد عبده ـ محمد اقبال ـ على عبد الرازق ـ ابو الأعلى المورودى ـ خالد محمد خالد) ٠

وبعد أن عرضنا للفكر السياسى والأخلاقى عند رواده الأوائل من المسلمين ، نجد من الضرورة بمكان لعرض وجهة النظر الاسلامية المعاصرة فى الفكر السياسى والأخلاقى ٠

١ ـ محمد بن عبد الوهاب

لا شك أن اليقظة الاســلامية ـ كمـا نعتقد ـ قد بدأت من منطلق دينى على يد أحمد بن تيمية بغية الاصلاح الدينى وارساء القواعد السليمة فى المجتمع الاسلامى من شتى النواحى سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية فى اطار القرآن والسنة ٠ هذه البداية هى التى أثمـــرت الدعوات الوهابية والمهدية والسنوسية لتشابه الظروف فى البيئة الطبيعية والأمور الدينية والأحوال الاجتماعية والأوضاع الســـياسية التى عاشها المسلمون فى الأقطار العربية الاسلامية تحت الحكم العثمانى ـ لمدة بلغت أربعة قرون ـ الذى فرض عزلة وجمودا فكريا جعلت الاسلام فى الأقطار

---

(١٠٩) ابن تيمية : الحسبة ص ٢ ـ السياسة الشرعية ، ص ١٤ ٠

(١١٠) سورة الشورى : الآية ٣٨ ٠

(١١١) سورة آل عمران : الآية ١٥٩ ٠

العربية خاصـــة بين الأتراك مشربا بالمســاوىء التى لا تمت الى الدين الصحيح بنسب (١١٢) ، لهذا كانت الدعوات السلفية وهى الوهابيــة والسنوسية والمهدية من مدرسة ابن تيمية لتدعو المسلمين اتباع ما كان عليه السلف الصالح منذ زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعود للاسلام عزته وقوته بعد أن عاش العالم العربى منذ أوائل القرن السادس عشر فى ظل السيادة العثمانية التى عملت هذه الدعوات السلفية على تحرير بلادها ، فكان التحالف بين محمـــد عبد الوهاب والأسرة السعودية فى الدرعية بداية لنشر الدعوة الوهابية وبداية للصراع مع الدولة العثمانية ، ولا يعنينا التفاصيل فمرجعها كتب التاريخ ولكن ما تركته هذه الحركة الوهابية أن تقتصر على الدعوة من الناحية الدينية وترك شئون الحـكم والسياسة لآل سعود ، ومن ثم انتشرت الدعوة الوهابيــة حتى صــارت مذهبـــا تدين به الدولة السعودية (١١٣) كذلك كانت الاتجـاهات السياسية عند الدعوة السنوسية تقوم على الجمع بين الصفتين الدينيــة والسياسية لتدير شئون الدنيا للمسلمين الى جانب شئون الدين (١١٤)، بينما نرى الاتجاه السياسى عند المهدية يرتبط بالدين ، وهم فى ذلك مثل السنوسية ، ويختلفان عن الوهابية فى الشكل حيث تركت شئون الحكم والقوة والسياسة للأسرة السعودية ، بينما اقتصرت السلطة الدينية على العلماء ، بينما اجتمعت السلطة الدينية والزمنيـــة فى آن واحـد فى السنوسية والمهدية (١١٥) ٠

ولكن تأثير الحركة الوهابية (١١٦) على الفكرة العربية التى كانت مغمورة تحت السيطرة التركية فى البلاد العربية كان ذا تأثير بالغ حيث اهتدت الحركة السنوسية فى ليبيــا ، والحركة المهدية فى السودان ، وفكرة الجامعة الاســلامية فى مصر ابان القرن التاسع عشر ، مما نبه الى ايقاظ الروح العربية واعادة مجدها وانهاء السيطرة التركيــة على الدول العربية ٠ وفى هذا يقول الدكتور طه حسين عن الدعوة الوهابية التى أثارت الانتباه العالمى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن مبدأ الحركة جديد

---

(١١٢) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، ص ٥٤٩ ٠

(١١٣) دكتور رأفت غنيمى الشيخ ٠ فى تاريخ العرب الحديث ، ص ١٠٦ ٠

(١١٤) م ٠ س : ص ١٠٧ ٠

(١١٥) دكتور جلال يحيى : الثورة المهدية ، ص ٢٥ ٠

(١١٦) محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية فى عام ١٧٤٥ م وهو مصلح دينى اشهر مؤلفاته « كتاب التوحيد » « كشف الشبهات » « تفسير الفاتحة » ولد ١١٢٥/١٢٠٦ هـ ــ ١٧٩٢/٧٠٣ م) وهو امتداد لأحمد ابن تيمية فى المدرسة السلفية ٠

وقديم معا ، أنه جديد بالنسبة للمعاصرين ، ولكنه قديم فى حقيقة الأمر لأنه ليس الا الدعوة القومية الى الاسلام الخالص النقى المطهر من كل الشوائب والوثنية ، هو الدعوة الى الاسلام كما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ـ خالصة لله وحده ملغيا كل واسطة بين الله والناس ، هو احياء للاسلام العربى وتطهير له مما أصابه من نتائج الجهل ، ومن نتائج الاختلاط بغير العرب (١١٧) ٠

ورغم استشهادنا بقول الدكتور طه حسين عن الدعوة الوهابية فاننا لانتفق معه فى قوله « الاسلام العربى » حيث أن الاسلام جاء للناس كافة ، فلا يمكن أن نقول اسلام عربى ، واسلام غربى أو اسلام أمريكى أو غير ذلك من الصفات القومية لأن الاسلام يعتبر المسلمين أمة واحدة ولا يعترف بالقوميات ومن هنا ينبغى أن نخلع صفة الاسلام على ما نريده فى أمور دنيانا وتدابيرها ليتوافق الدين مع الدنيا ،لأن الاسلام دين ودولة ٠ ومن هنا جاءت فكرة الجامعة الاسلامية التى هى أحدى مظاهر اليقظة الاسلامية المعاصرة واحدى نبتات الدعوة الوهابية ٠ وقد ارتبطت فكرة الجامعة الاسلامية بعدة شخصيات منها جمال الدين الافغانى ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وسنكتفى بعرض فكر الشيخ محمد عبده السياسى والأخلاقى باعتباره أحد المجددين فى الفكر السياسى والأخلاقى فى مصر ثم نتكلم بعد ذلك عن محمد اقبال وأوجه الشبه والاختلاف بين الشيخ محمد عبده ومحمد اقبال من ناحية التجديد فى الفكر الاسلامى وأخيرا نتكلم عن تيار جديد ظهر فى بداية القرن العشرين يمثل فكرا سياسيا غريبا على الاسلام اذ ينادى بفصل الدين عن الدولة ويمثل هذا التيار الشيخ على عبد الرازق وخالد محمد خالد وسنعرض لفكرهما مع التركيز على فكر خالد محمد خالد لأنه كان مؤمنا بفكرة فصل الدين عن الدولة وانتهى الى الحقيقة بأنه لا انفصال بين الدين والدولة فى الاسلام وهذا ما سنوضحه فى حينه ٠

---

(١١٧) د٠ طه حسين : الحياة الادبية فى جزيرة العرب ، مجلة الهلال ، عدد مارس ، ١٩٣٣ م ٠

٢ ـ الشيخ محمد عبده

ويعتبر الشيخ محمد عبده من مفكرى الاسلام المعاصرين (١١٨) واحد رواده الكبار فيقول الدكتور عثمان أمين « لقد وقف الامام من المجتمع موقف الناقد الحصيف فأعلن حقوق الفكر ودافع عن كراسة الفرد وأيد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية الى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول أن يبث فى نفوس المسلمين أخلاق الصبر والدأب ومواصلة السعى واتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ··· لهذا كانت قضية الاصلاح ، اصلاح العقلية والعقيدة والأخلاق هى الرسالة الأولى التى حظت بكل اهتمامه ، فكافح العادات والتقاليد السيئة ونقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ويندد بجميع الانحرافات الاجماعية والسياسية ، ويبذل السعى الموصول لاصلاح مناهج التعليم الأزهرى ولاصلاح المحاكم الشرعية ····· يتصدى لذلك كله بغية الاصلاح الأخلاقى للجماعة الاسلامية عموما وللمجتمع المصرى خصوصا (١١٩) ·

ولكنه من جهة أخرى كان مقتنعا أشد الاقتناع أن السياسة ما دخلت شيئا الا أفسدته وقد أشار فى « رسالة التوحيد » الى الأضرار التى لحقت العقائد الدينية حتى تغلغلت فيها الاهواء السياسية فاورثت المسلمين شقاقا وخلافا · ثم ان جمهرة البلاد الاسلامية ، سواء كانت مستقلة أو تحت حكم الأجنبى لم يكن فى ذلك الحين الا حكومات ظالمة ومسبدة : فمحاولة تأييد سياسة معينة أو مناوأة سياسية أخرى عن طريق الدين أو العلم تكون عاقبته شرا على الأمرين جميعا ومن الخير للمصلح المخلص أن يستغل لمطالب الاصلاح لبعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطاه (١٢٠) ·

من ثم تجد الامام محمد عبده ربط الاصلاح الأخلاقى بنجاح الحاكم ولذا وجب على أهل الدين والعلم استغلال الجوانب الطيبة فى الحاكم لتنميتها حتى يصلح حال الفرد والجماعة فى الدولة · ويطالب الامام محمد

---

(١١٨) الشيخ محمد عبده أحد رواد الفكر الاسلامى والتجديد (١٨١٩ ـ ١٩٠٥ م) انظر : محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ، ج ١ ، حياته ، ط مصر ١٣٥٠ هـ ·

(١١٩) د· عثمان أمين : محاولات فلسفية ، ص‌ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ ، كذلك انظر كتابه رائد الفكر المصرى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٧ ، ط الثانية ·

(١٢٠) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الامام ، ج ١ ، ص‌ص ١١ ـ ١٢ ـ وانظر أيضا محمود عباس النقاد : عبقري الاصلاح والتعليم : الامام محمد عبده ، ص ١١٦ ، ط دار النهضة المصرية للطباعة والنشر ، عام ١٩٨١ ·

عبده بالعودة الى القرآن والسنة لأن سر انهيار الممالك الاسلامية يرجع الى أنها حادت عن أوامر الله وضلت عن هديه(١٢١) ولذا فعلى العيماء الراسخين وهم روح الأمة ووقود الملة المحمدية أن يهتموا بتنبيه الغافلين عن ما أوجب الله وايقاظ النائمة قلوبهم حتى لا يذوقوا الخزى فى الدنيا أو العذاب فى الآخرة لأن الله وعد الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن يستخلفهم فى الأرض ويمكن لهم دينهم ، وليبدلنهم من بعد خوفهم آمنا ٠

ثم نجد الشيخ محمد عبده يتكلم عن الوطن والحياة والسياسة ويعرض لنا أن الوطن هو الوحدة التى تعد خير مجال لقيام الحياة السياسية ومن خلال تفسيره لماهية الوطن تشعر تأثره بالحركة التحررية فى أوروبا أثناء القرن التاسع عشر بالنسبة للمواطن كفرد ولمجموعة المواطنين كافة (٢٢) ٠

ثم ينتقل الامام الى مشكلة الحكم فيرى انها لاتتم الا بتولية أبناء البلد شئون الادارة السياسية بدلا من الأجانب ، مقررا أن أفضل أنواع التعصب هو الخاص بالعصبية الاسلامية التى أثبتت التجربة انها قد أنصفت المسلم والمخالف له فى دنيه يسود العدل بينهما ولم تلجأ الى التمييز بين المواطنين فى الدولة الاسلامية أو الى ابادة المخالف والفتك به ومن ثم فهو يدعو الى الجامعة الاسلامية لما لاحظه فى أيامه من المشاعر المتبادلة بين المسلمين لعلمه أن الاسلام دين ودولة تسمو على الأصلاب ولا تمييز جنس على جنس (١٢٣) ٠

ولذا كان محور دعوته الاصلاحية فى الداخل والخارج يقوم على مذهب القوة الذى يختلف عن مذهب القوة عند الغرب ، لأن مذهب القوة عند الشيخ محمد عبده لم يأت لفرض سيادة على بقية العالم كما حدث عند كتاب الغرب فى أوروبا ، ولكن جاء نتيجة الهزيمة المتكررة للمسلمين أمام الاستعمار فى بلاد الشرق ٠ كما فطن الامام الى أن القوة فى العلاقات الدولية انما هى امتداد للقوة فى النظام الداخلى وأساس القوة عنده معنوى كما هو أيضا مادى متمثلة فى وحدات المجتمع وانتشار الوفاق بين أفراده والتعاون فيما بينهم على العمل البناء ، والعمل على احلال الروح العامة محل الأنانية الفردية مع الاهتمام بالعمل الحاضر والمستقبل أيضا ٠

---

(١٢١) م ٠ س : مقالة اسباب حفظ الملك ٠

(١٢٢) م ٠ س : نفس المقال ٠

(١٢٣) تاريخ الأستاذ الامام : مقالة التعصب والديانة الاسلامية ٠

ومذهب القوة الذى يؤمن به الشيخ محمد عبده لا يتعارض مع كراهيته للاستبداد لأن مذهب القوة عنده يحكمه الشرع الذى هو أيضا يكره الاستبداد ، ومن ثم فالاستبداد عنده نوعان الأول استبداد مطلق يكون الحاكم فيه هو المتصرف الوحيد فى كافة الأمور ، ولا يرجع فيه لإرادة غير ارادته وهذا يتنافى مع الشرع ، بل يمنعه وينبذه موضحا أن الشورى فى الاسلام هى أساس الحكم • أما النوع الثانى من الاستبداد غير ممنوع فى الشرع ولا فى العقل وذلك لأن الاستبداد هنا لايقوم على حكم الفرد المطلق بل الفرد المقيد بالقانون والشرع ، أى أن استغلال الحاكم فى تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الامكان، وهذه الحقيقة لا تسمى استبدادا الا على ضرب من التساهل وانما تسمى فى عرف السياسيين توحيد السلطة المنفذة (١٢٤) • وهنا نرى الشيخ محمد عبده فى ربطه بين المعنى الخاص للاستبداد وبين ما تعرضه الشريعة الاسلامية من وجوب نصب الامام الذى ينفذ الشرع القويم ، ويحفظ الدين المستقيم ، ويجرى أحكامه العادلة على الرعية •

وعندما يتحدث محمد عبده عن الشورى نجده يتناول نظامها فى الحكم ووجوبها على الحاكم والمحكوم سواء بسواء ، فهو يذهب الى أن نصوص الأحكام الشرعية لا تستطيع وحدها أن تتحقق على الأرض بين الناس ولكن يجب أن تجد من بين الأمة من يقوم بتنفيذها ويحرص على تحقيقها بين الحاكم والمحكوم على السواء والقيام بهذه الرقابة عليهما أمر واجب كذلك وجوب الشرع نفسه ، ولعدم استطاعة الأمة بأكملها تولية هذا العمل ، فيجب على الصفوة المختارة المستنيرة من الأمة الاضطلاع به ، وفى هذا يقول الامام « •• أن على العامة أن تستخلص منها قوما عارفين لجلب كل ما يؤيد جانب الحق ، ويبتعد عن كل ما من شأنه أن يحدث خللا فى نظامه أو انحرافا فى أوضاعه العادلة ، ••• وان الشورى لاتنجح الا بين من كان لهم رأى واحد يجمعهم فى دائرة واحدة كأن يكونوا جميعا مطالبين تعزيز مصالح بلادهم ، فيطلبونها من وجوهها وأبوابها ، فما داموا طالبين هذه الوجوه فهم طلاب الحق والعاملين على نصرته ، فلا يلبس عليهم بالباطل ، ولا لوم عليهم اذا لم يأت مطلوبم على غاية ما يمكن من الكمال ••• وان استعداد الناس لأن ينهجوا النهج الشورى ، غير متوقف على مندوبين فى البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهله ، بل يكتفى كونهم نصبوا أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح العباد وأحوال العباد » (١٢٥) •

---

(١٢٤) تاريخ الأستاذ الامام : جـ ٢ ، صص ١٩٩ ـ ٢٠٠ •

(١٢٥) تاريخ الأستاذ الامام : جـ ٢ ، صص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ •

واذا وجبت الشورى على الحاكم والمحكوم ، فان وظيفة الحكومة بعد ذلك فى الأمة تمكين الأفرد من العمل فى حرية وبالوسيلة الصحية لخير أنفسهم وجماعتهم (١٢٦) ٠

ويقول الدكور محمد عبد المعز نصر : « ان الشيخ محمد عبده قد استعان بمذهب المنفعة فى تطبيقه على أساس منفعة الأمة أو منفعة الجماعة لا الفرد ٠٠٠٠ وهو يشبه فى ذلك « جيرمى بنتام » فى انجلترا فى اتخاذه مبدأ المنفعة ولعل مذهب المنفعة الذى ساد الفكر الغربى فى القرن التاسع عشر قد وجد تجاوبا مع المبدأ الأصيل فى الفقة الاسلامى الذى يبرر التشريع على أساس المصلحة العامة للأمة » (١٢٧) ٠

ونعتقد أن تفكير الشيخ محمد عبده كان تفكيرا اعتزاليا ، ومن هنا تأثر بمذهب المنفعة العامة عند المعتزلة الذين سبقوا جيرمى بنتام فى مبدأ المنفعة ، ولا تستبعد تأثير المعتزلة فى فكرهم السياسى والأخلاقى على جيرمى بنتام عكس ما يقول أساذنا الدكتور عبد المعز لان المعتزلة أول من نـادوا بالمنفعة العامـة أو الصالـح العـام ولذا لم يتردد الشيخ محمد عبده فى الاستفادة بالنظم الغربية مادامت لا تخالف الشرع والعقل ، بعد أن ثبت له أن مبدأ الشورى فى ذاته مبدأ اسلامى نقلته الأمم من النظام الاسلامى فأنشأت لها هذه الأمم نظام مخصوصا ، فلا ضير الانتفاع به ما دام يعود بالخير على الأمة والدين ٠

ثم نراه بعد ذلك يتكلم عن حرية الأفراد فيقرر أن الغاية من الشورى هى ضمان حرية الأفراد فى ابداء الرأى مما يقوى كفة الصواب ويقلل من امكانيات الخطأ فى تصريف أمور الجماعة والأمة ٠ وهنا يبرر مبدأ الاجماع فى التشريع الذى يقف وراء هذا المنهج فى المحاجة والدفاع عن حرية الرأى عند الأفراد وعدم استقلال الحاكم برأيه (١٢٨) ٠

ولقد أوجب الشيـخ محمد عبده الشورى على الحاكـم والمحكوم فى الوقت نفسه لأن أساس الديمقراطية الحديثة تنبع من فكر اسلامى بحت لأن السياسة فى الاسلام ليست عملا من جانب واحد ، وانما هى عمـل مزدوج متجاوب يقوم بالايجابية بين الحاكم والمحـكوم ، متمثـلا فى بذل

---

(١٢٦) م ٠ س : جـ ٢ ، ص ١٤٩ ٠

(١٢٧) د٠ محمد عبد المعز نصر : الفكر السياسى العربى والمجتمع ، ص ١٨٣ ٠

(١٢٨) تاريخ الأستاذ الامام : مقالة الشورى ، جـ ٢ ، ص ١٩١ ــ ١٩٦ ٠

الموطنين الرأى السديد للحاكم أمر واجب فى السلم وجوب بذلك دماءهم دفاعا عن الوطن وقت الحرب . ومن ثم كان الشيخ محمد عبده من أنصار الشكل النيابى فى الحكم كما أنه لا يرى ما يمنع من الغائه ان ثبت عدم جدواه ، مثلما يرى أنه ليس هناك ما يمنع من اصطناع الشكل الجديد للشورى بين المسلمين وعدم التقيد بالاسلوب القديم لقدمه - كما أن واجب أرباب الشورى - المشرعون عندما يسنون القوانين ربطها بأحوال البلاد القائمة ، وان يراعوا اختلاف طبقاتهم ومعتقداتهم وكافة عوائدهم ليتسنى لهم أن يحددو مصالح الشعب وربط أعماله بحيث تجر اليهم جلائل الفوائد وتسد عليهم أبواب المفاسد ، حينئذ لا يسوغ لأرباب الشورى أن يجاروا غير بلادهم فى سن القوانين .

أما عن الاقتصاد فيراه فضيلة من فضائل الانسانية حيث عبر عنها النبى صلى الله عليه وسلم « الاقتصاد نصف المعيشة (١٢٩) ، لذا نجد موقف الامام من الرأسمالية فيقول عنها : اذا انحصرت الثروة فى دائرة مخصصة عند أشخاص قليلين ، لوازمهم ليست بالكثير فتكسد أسواق البضاعة والتجارة لقلة الراغبين فى الصنائع أو البضائع أى لقلة القادرين على اقتنائها وهذه الصورة خاصة بالرأسمالية فى المجتمعات الاسلامية فى الشرق ، وهى اكتناز المال فى غير تداول ، وتقل الرغبة فى الأعمال الزراعية، اذ يكون الجميع كأجراء لا يهتمون اهتمام الملاك بينما أغنى الدول وأسعدها البلاد التى توزعت ثروتها على غالب أهلها . ويزداد الضرر اذا وقعت الاملاك والمبيعات فى أيدى الغرباء الأجانب (١٣٠) .

لذا نره يدعو الى ضرورة اعادة توزيع الثروة فى الأمة على غالبية الأهالى حتى تتحقق وتقوم الأمة . كما يدعو الشيخ محمد عبده الى ضرورة تقوية الروح الجماعية فى الأمة مع اضعاف الفردية والانفصالية عن طريق التربية السليمة والأخلاق القويمة اللتين تقومان على رعاية التعاليم الاسلامية (١٣١) . وهكذا يرى أن مصلحة الجماعة متمثلة فى مصلحة الفرد والمقياس الصحيح للحركة الاجتماعية داخل بنيان الأمة ، فعندما يتربى الفرد التربية الاسلامية الصحيحة فانه ينفع نفسه وبالتالى وطنه .

أما فكرة الجامعة الاسلامية عند الامام محمد عبده فهى قد جاءت حصيلة الظروف التى عاشها العالم الاسلامى وحصيلة تفاعله مع جمال

---

(١٢٩) تاريخ الأستاذ الامام : جـ ٢ ، ص ٥٩ .
(١٣٠) م . س : ص ٦٢ .
(١٣١) م . س : جـ ٢ ، ص ٤٩٩ .

الدين الأفغاني . وكانت تقوم هذه الفكرة على تحرر الشعوب الاسلامية لتجديد روحها المعنوية مستندة الى عزة الاسلام الأولى وتراثه التليد ، ولا يمكن تحقيق هذه الفكرة الا بانطواء جميع الشعوب الاسلامية تحت حكم خليفة واحد تتجمع فى يديه السلطتين الدينية والسياسية وبذلك يعود للمسلمين ما كان لهم من قوة دينية زمن الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين ولكن بشرط أن يبنى الخليفة الواحد حكما حديثا يأخذ بأسباب الحضارة الغربية والمادية التى لا تتعارض مع الدين الاسلامى الحنيف(١٣٢). ورغم أن هذه الفكرة عند محمد عبده لم تكن بالضرورة لتتحقق فى ظل الخلافة العثمانية ، فلولا الاستبداد الذى اتسم به حكم السلطان عبد الحميد لنجحت الفكرة وظهرت الجامعة الاسلامية قولا وعملا .

مما عرضناه يتضح لنا أن الشيخ محمد عبده كان مفكرا سياسيا ومصلحا دينيا واجتماعيا ومجددا فى مختلف النواحى رابطا تجديده فى الحياة الاجتماعية والسياسية بالإطار الدينى الاسلامى من واقع القرآن والسنة موضحا أن النظام الأوربى مستمد من الشورى الاسلامية وهى أصل الحكم الاسلامى ، ولا ضير فى استخدام أى شكل نيابى لايتعارض مع الشرع والعقل ، لأن شكل الشورى متروك للمسلمين واجتهادهم فى اختيار النظام الذى يلائم هذه الشورى حسب الزمان والمكان .

لذا لم يكن محمد عبده معبرا للفكر الغربى بدون وعى وانما عن ادراك يأخذ ما ينفعه وطنه الاسلامى ولم يخرج عن الاطار الدينى الذى حدده الشرع فى أصوله تاركا العقل يجتهد ويعمل فى الفروع لتتواءم مع كل عصر ، ولهذا صلح الاسلام فى كل زمان ومكان لانه عقيدة ونظام ، ودين ودنيا ، ولا نتفق مع الرأى الذى نادى به الدكتور محمد محمد حسين عن الشيخ محمد عبده بأنه قد سعى بروح هادفة لرعاية الأفكار الغربية ليقترب من القيم الاوربية الغربية (١٣٣) .

---

(١٣٢) د. عبد الشافى غنيم عبد القادر ود. رافت غنيمى الشيخ : قضايا اسلامية معاصرة ص ٩٧ .

(١٣٣) د. محمد محمد حسين : الاسلام والحضارة الغربية ، ص ٩٨ ، دار الفتح ط ١ ، عام ١٩٦٩ ، لبنان .

٣ ـ محمد اقبال

اذا كانت محاولة محمد عبده تعتبر قريبة من منطق الثقافة الاسلامية، فان محاولة اقبال (١٣٤) تعتبر قريبة من منظور التفكير الغربى حسب نشأة وتربية وتعليم كل منهما ٠

ومما دفع محمد اقبال الى تفكيره الاصلاحى فى كافة الميادين هو تخلف المسلمين من المشاركة فى السيطرة على الطبيعة والواقع ، وفى القوة المادية والاقتصادية ، بجانب القوة الروحية الدافعة التى فى الاسلام (١٣٥)٠

يقول محمد اقبال « ظل التفكير الدينى فى لاسلام راكدا خلال القرون الخمسة الأخيرة ، وقد أتى على الفكر الاوربى زمن تلقى فيه وحى النهضة الاسلامية ، ومع هذا فان أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبيرة التى ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب ، ولا غبار على هذا المنزع ، فان الثقافة الأوربية فى جانبها العقلى ليست الا ازدهار لبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الاسلام وكل الذى نخشاه هو المظهر الخارجى البراق للثقافة الأوروبية قد يشمل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها (١٣٦) ، وهو يعنى أن تقدم الغرب مدين للاسلام حيث استخدم أوائل المسلمين التجربة فى افادة البشرية جمعاء ، بينما الاتجاه التجريبى المادى الغربى الذى ساد تفكير القرن التاسع عشر فله خطره على المسلم المعاصر لما ينطوى عليه من الحاد ، ومن ثم يرى اقبال اعادة النظر فى تفكيرنا الاسلامى من جانب ، وفحص هذا الفكر الغربى الجديد بروح مستقلة يقظة من جانب آخر ٠

ويرى اقبال أن الاسلام كدين له من المزايا ما يدفع المصلح المفكر لتخيره كمصدر توجيه وايمان ، ومن ثم يرفض اقبال أن يكون المسلم المعاصر فى الحياة كنظيره الاوربى فى توجيهاته ، لأن الاوربى المعاصر سواء

---

(١٣٤) محمد اقبال : هو الشاعر الفيلسوف المصلح الدينى والمفكر السياسى ، وهو أول من نادى بضرورة تكوين دولة للمسلمين فى الهند ، حتى قامت دولة باكستان ـ (١٨٧٣ ــ ١٩٣٨ م) ٠

(١٣٥) د٠ محمد البهى : الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٣٣٤ ، ط ٩ ، الناشر مكتبة وهبة ، عام ١٩٨١ ٠

(١٣٦) محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام : ترجمة عباس محمود ، ص ١٤ ـ طبع دار التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٥ ٠

كان من أصحاب الفلسفة العقلية ، أم من أصحاب فلسفة الحس والواقع ، أم من أنصـار الاشتراكية الماركسية الملحدة ـ لا يجـد لنفسـه استقرارا ولا اطمئنانا ، وهو فى قلق مستمر واضطراب ، اما مع نفسه أو مع غيره ، من أجل ذلك يريد اقبال للمسلم المعاصر أن يبقى مؤمنا باسلامه ، على أن يلائم نفسه مع أوضاع العصرية وأحوالها وأن يكوم يقظـا لتلك التجربة الاقتصادية الجديدة (الاشتراكية الشيوعية) التى تجرب على مقربة آسيا الاسلامية ، وأن تفتح اعيننا على ما ينطوى عليه الاسـلام من معنى وعلى مصيره (١٣٧) .

والاسلام له جـانب الدين ، وجـانب آخر من العقائـد والمبـادىء الفردية : فاما فى جانب الدين فيرى اقبال أن العالم اليوم أصبح مفتقرا الى تجـديد سيكولوجى ، والدين هو أسمى مظـاهره ـ وهو المظهـر الصوفى ـ ليس عقيدة فحسب أو كهنوتا ، أو شعيرة من الشعائر ، بل هو وحده القادر على اعداد الانسان العصرى اعدادا خلقيا يؤهله لتحمل التبعة العظمى التى لابد أن يتمخض عنها تقدم العالم الحديث وأن يرد اليه تلك النزعة من الايمان التى تجعله قادرا على الفوز العظيم بشخصيته فى الحياة الدنيا والاحتفاظ بها فى دار البقاء . ان السمو الى مستوى جديد فى فهم الانسان لأصله ومستقبله ـ من أين جاء والى أين المصير ـ هو وحده الذى يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية ، بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية والدين ـ كمـا بينت من قبل ، من حيث هو سعى المرء سعيا مقصودا للوصول الى الغاية النهائية للقيم ، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته ـ هو حقيقة لا يمكن انكارها (١٣٨) .

أما الاسلام ـ من جانب العقائد فقد انفرد به دون ما سواه ـ فانه وحده يستطع أن يقدم للمسلمين اليوم تلك الديمقراطية الروحية التى هى منتهى غايته ومقصده لأن الانسانية اليوم تحتاج الى ثلاثةامور : أولهمـا تأويل الكون تأويلا روحيا ، وثانيها تحرير روح الفرد وآخرهـا وضـع مبادىء أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الانسانى على أساس روحى (١٣٩) .

---

(١٣٧) م . س : ص ٢٠٧ .

(١٣٨) م . س : ص ٢٠٧ .

(١٣٩) م . س : صص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ .

ويمكن أستخلاص فكرة أقبال الإصلاحية مما سبق هو محاولته اعادة بناء الحياة الاجماعية والاقتصادية والسياسية على ضوء مبادىء الاسلام نفسه ، ما كان معروفا منها بالضرورة ، وما يصح أن يتفق فيه حيث أن غاية فكرته الاصلاحية تكمن فى الديمقراطية الروحية التى تقوم على الاعتداد بذات الفرد وسيطرته على الطبيعة والواقع وادراكه لحقيقة اصله ووجوده وهو الله عز وجل ٠

وعن الحرية الفردية رأى اقبال أن مجال كفاح الذات هو عالم المادة أو الواقع ، حيث أن عالم المادة ليس شرا ، لأن عن طريق الواقع تقوى الذات ، وعن طريق الكفاح فيه يكون خلودها ، فدوام الذات واستمرارها فى الكفاح لا فى الاسترخاء ، ويرقى رقيها فى تخطى العقبات لا فى تفاديها ٠

فيقول اقبال : « الحياة رقى ــ تطور ــ مستمر ، تسخر كل الصعاب التى تعترض ريقها وحقيقتها أن تخلق دائما مطالب ومثلا جديدة ٠ وقد خلقت من أجل اتساعها وترقيها آلات كالحواس والقوة المدركة لتقهر بها العقبات فى سبيل الحياة المادية أو الطبيعية ، ولكن المادة ليست شرا ، كما يقول « حكماء الاشراق » بل هى تعين الذات على الرقى ٠ فان قوى الذات الخفية تتجلى فى مصادمة هذه العقبات ، واذا قهرت كل الصعاب فى طريقها بلغت منزلة الاختيار » والذات فى نفسها اختيار « وجبر » ولكنها اذا قاربت الذات المطلقة وهى الله نالت الحرية الكاملة والحياة جهاد لتحصيل « الاختيار » ومقصد الذات أن تبلغ الاختيار بجهادها » (١٤٠) ٠

ويحدثنا محمد اقبال عن المجتمع الانسانى فيراه لايسير على المتغير المطلق ، وانما يستند الى بعض المبادىء العامة التى توازن ما يحدث فيه من متغيرات ٠ فعقيدة «التوحيد» فى الاسلام مع أنها ترمى الى صيرورة المجتمعات المختلفة فى الهدف الى عالم واحد تتخذ شعاره : عبادة الحق والولاء للذات الالهية ، ومع أن كتاب الاسلام المقدس بماله من نظرة يعتبر بها الكون متغيرا ولا يكون خصما لفكرة التطور ، ومع هذا كله فانه ينبغى أن لا ننسى أن الوجود ليس تغيرا صرفا فحسب ، ولكنه ينطوى على عناصر تنزع الى الابقاء على القديم فالانسان فى الوقت الذى يستمتع فيه بنشاط الخالق ، ويركز جهوده باستمرار فى كشف مسالك جديدة للحياة ، يحس بالقلق عندما

---

(١٤٠) عبد الوهاب عزام : محمد اقبال ، سيرته ، وفلسفته وشعوره ، صص ٥٦ ــ ٥٧ ٠

ينكشف له ما فى ذات نفسه ، ولا مفر له فى خطوة الامام من أن يرجع البصر الى ماضيه ، وهو يواجه نماءه الروحى فى شىء من الخوف ٠٠٠٠٠ روح الانسان يعوقها فى سيرها قدما قوى يظهر انها تعمل فى الاتجاه المضاد ٠ وما هذا الا ضرب من القول بأن الحياة تتحرك وهى تحمل على عاتقها أثقال ماضيها ، وانه فى أى تغير اجماعى لا يمكن أن يغيب عن النظر مالقوى التمسك بالقديم من قيمة وعمل ٠

وبهذه النظرة الجوهرية فى التعاليم الأساسية للقرآن ، ينبغى للمذهب العقلى الحديث أن يتناول بالبحث نظمنا القائمة : فليس فى استطاعة أمة تتنكر لماضيها تنكرا تاما ، لأن الماضى هو الذى كشف عن شخصيتها الحاضرة٠ وفيما يتعلق بمجتمع كالمجتمع الاسلامى يصبح اعادة النظر فى النظم القديمة أكثر دقة وحرجا ، كما تصبح التبعات التى يضطلع بها المصلح موجبة عليه أن ينظر الى الامور نظرة جديدة وان يزن مالها من خطر (١٤١)٠

وذلك لأن المجتمع ــ فى نظر اقبال ليس ماديا كما تراه الماركسية فتخضعه للتغير المطلق ، وتخضع ما فيه من قيم لمبدأ التطور الانقلابى وانما أساسه الروح وليس الاقتصاد « والروح تنمو دون أن تنسى ماضيها أو فى ظل ماضيها ، والاقتصاد يتطور على حساب الانقلاب فى مباشرة الاشراف عليه ٠

والاسلام بوصفه نظاما وجدانيا يقول بوحدة الكلمة ويدرك قيمة الفرد من حيث هو فرد ويرفض اعتبار قرابة الدم أساسا لوحدة الانسانية ، فقرابة الدم أصلها مادى مرتبط بالأرض ولا يتيسر التماس أساس نفسانى بحت لوحدة الانسانية ، الا اذا ادركنا أن الحياة الانسانية جميعا روحية فى أصلها ومنشئها ٠ ومن ثم فالثقافة الجديدة فى مبدأ التوحيد فى الوحى النبوى المحمدى أساسا لوحدة العالم كله ٠

والاسلام بوصفه دستورا سياسيا ليس أداة عملية لجعل هذا المبدأ عامة حيا فى حياة البشر العقلية والوجدانية ، فهو يتطلب الطاعة والاخلاص لله لا للعروش والتيجان ، واذا كانت الذات الالهية هى الأصل الروحى لكل حياة ، فاخلاص الانسان انما يكوم بمثابة اخلاصه لطبيعته المثالية الخاصة ، والمبدأ الروحى الأول لكل حياة ــ وهو الذات الالهية ــ كما يصوره الاسلام ــ هو مبدأ أبدى ، يرينا الآيات الدالة عليه فى التنوع والتغير ٠

---

(١٤١) محمد اقبال : تجديد الفكر الدينى فى الاسلام ، ص‌ص ١٩١ ــ ١٩٢ ٠

والمجتمع الذى يقوم على تصور الحق على مثل هذا الوجه لابد له أن يوفق فى وجوده بين مراتب الدوام والتغير .

اذن لابد أن يكون المجتمع من مبادىء تنظيم حياته الاجتماعية وتضبط اموره ، وذلك لأن الأبدى الخالد يثبت أقدامنا فى عالم التغير المستمر ولكن اذا فهمنا أن المبادىء الأبدية تستبعد كل امكان للتغير ـ والتغير فى نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على الذات الالهية فان هذا الفهم يجعلنا ننزع الى تثبيت ما هو أساسيا ـ متغير فى طبيعته .

ويستطرد محمد اقبال قائلا بأن سر اخفاق أوربا فى علم السياسة والاجتماع ، يرجع الى عدم اتخاذها مبادىء ثابتة لتنظيم الجماعة ، كما يرجع ركود المسلمين فى القرون الأخيرة الى ميلهم بالمبادىء الثابتة فى الجماعة تثبيت ما هو بطبيعته متغير (١٤٢) .

ونجد اقبال يقول عن الدولة : «... فالدولة فى نظر الاسلام ، ليست الا محاولة لتحقيق الروحانية فى بناء المجتمع الانسانى والا بهذا المعنى تكون كل دولة ليست مؤسسة على مجرد السيادة والسلطان ، بل تهدف الى تحقيق المبادىء المثالية دولة ثيوقراطية (١٤٣) .

ويعنى بهذا أن الدولة الاسلامية ليست ثيوقراطية ـ أى دينية الا بهذا المعنى وحده لا بمعنى أن يكون على رأسها خليفة الله على الأرض يستطيع دائما أن يستر ارادته المستبدة وراء عصمته المزعومة ، وقد غاب هذا الاعتبار الهام عن انظار المسلمين (١٤٤) .

ويرى اقبال أن فكرة الفصل بين الدين والدولة ، التى شاعت فى المجتمع الاسلامى مرجعها الى تاريخ النظريات السياسية الأوربية .

ويرى اقبال أيضا أن الاسلام فيه روح « التوحيد » بوصفه فكرة قابلة للتنفيذ تتمثل فى المساواة والاتحاد والحرية . ومن ثم فالاسلام وحدة روحية مثالية ، لها مظهر خارجى واقعى أو مادى يتضمن مبدأين أساسيين هما : ختم الرسالة الالهية ثم الاجتهاد فى الأحكام يقدمان العون للفرد والمجتمع حتى يمكنهما مسايرة التغير الحادث فى العالم الواقعى .

---

(١٤٢) م . س : صص ١٦٨ ـ ١٧٠ .

(١٤٣) م . س : ص ١٨٧ .

(١٤٤) د. محمد البهى : الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٣٧٤ .

ونجد اقبال يحذرنا من التقليد الأعمى لظهـور بعض الأفكار الحرة في العالم الاسلامي حتى لا تضيع الأمة الاسلامية وتتفكك كما حدث في أوروبا فيقول : « نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الحديث في الاسلام، ولكن ينبغي أن نقرر أيضا أن لحظة ظهور الأفكار الحرة في الاسلام هي أدق اللحظات في تاريخه : فحرية الفكر من شأنها أن تنزع الى أن تكون من عوامل الانحلال ، وفكرة القومية الجنسيـة ــ التي يبدو انها تعمــل في الاسلام العصري أقوى مما عرف من قبل ــ قد ينتهي أمرها الى القضاء على النظرية الانسانية العاملة الشاملة التي تشربتها نفوس المسلمين من دين الاسلام • أضف الى هذا ، أن زعمـاء الاصــلاح في الدين والسياسة قد يجاوزون في تحمسهم لتحرير الفكر الحدود الطبيعة للاصلاح ، واذا انعدم ما يكبح جماح حميتهم الفتية ، ونحن نمر الآن بعهـد شبيه بعهـد ثورة الاصلاح البروتستنتي في أوروبا فينبغي أن لا يضيع سدى ما تعلمناه من قيام حركة لوثر ونتائجها • فدرس التاريخ في تعمق وعناية يظهر لنا أن حركة الاصلاح كانت سياسية في جوهرها ، وأن نتيجتها الخالصــة في أوربا أسفرت عن احلال تدريجي لنظم أخلاقية قديمة محل الأخلاق المسيحية العالمية • ولقد رأينا باعيننا ما أسفر عنه هذا الاتجاه في الحرب العالمية الأوربية الأولى ، التي عجزت عن التوفيق بين المذهبين الأخلاقيين المتضادين، بل جعلت الموقف الأوربي أكثر شناعة مما كان عليه من قبل • والواجب على قادة الرأي في العالـم الاسلامي اليوم ، هو أن يفهموا المعنى الحقيقي لما حدث في أوربا وأن يسيروا قدما نحو غايات الاسـلام ومراميه مع ضبط النفس والبصيرة الثاقبة (١٤٥) •

قصارى القول أن الدولة في الاسلام هي الصورة التنفيذية للروحانية الدينيـــة ، وأن الحاكم المسلم لا يشبه الحاكم في الدولة الثيوقراطية الأوروبية ، لأن الحكم المسلم يمكن نقده ومعارضته من الجماعة المسلمة بعكس الحاكم الأوربي الذي يستتر استبداده وراء عصمته المزعومـة في الدولة الثيوقراطية الأوربية •

كما يرفض اقبال فصل الدين عن الدولة ، لأن الفصل بين الله وعالم الطبيعة هو الفصل بين الدين والدولة في عالـم الانسان ، والفصــل هنا بعيد عن الاسلام ، حيث أن الحقيقة في الاسلام واحدة باعتبار النظر الى أصلها ، كانت الله والروحانية ، بينما النظر الى مظهرها كانت العالم المادى الواقعى ، وتحقيق الروحانية هو تحقق العالم ووقوعـه ، كذلك تعاليـم

---

(١٤٥) م • س : ص‌ص ١٨٧ ــ ١٨٨ •

الاســلام هى روحانية ودين طالما لم تخرج الى نطـاق التنفيذ العملى فى الحياة ، وهى دولة وحكومة فى تنفيذها .

ومن ثم فسعادة المسلم فى اعتبار الحياة متنفس نشاطه والعمل فيها تبعا لذلك ، وواجبه أن يعرف أصل الطبيعة التى سبق أن عرفها ، والذى خرجت عنه وهو الله . فلا انفصال بين الدين والدولة عند اقبال .

لهذا كان لابد لليقظة الاسلامية أن تقوم بداية على السلفية ممثلة فى محمد عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية ومجدد فكر ابن تيمية والعمل على احيائه دون اضافة تذكر بل وقف حارسا على تركة ابن تيمية فى فكره السياسى والأخلاقى ، بينما محمد عبده قد تلقى على جمال الدين الافغانى واستمع اليه وشاركه الرأى وعبر عما نسب اليه من فكر ومع ذلك لم يبق فى حدود ما تركه الأفغانى بل محصه وزاد عليه ، وأوجد منه نظاما علميا وعقليا متعدد الجوانب ، وان كان موحد المصدر موحد الغاية .

أما اقبال فى تجديده للفكر الدينى فى الاســلام يعتبر عمله عمــلا فكريا خاصا يرد به على التفكير المادى الذى آمن به بعض التابعــين للفكر الاستشراقى أو بعض المرددين للفكر المادى الالحادى المتمثل فى وضــعية « كومت » والحادية « ماركس » ، ويعتبر اقبال بهذا المصلح الفكرى فى الاسلام فى الوقت الحاضر متميزا بذلك عن الشيخ محمد عبده فى اتجاهه الاصلاحى الذى يخاطب جميع المسلمين ، ومن ثم فلا بد من تضافر جهود محمد اقبال ومحمد عبده فى حركة اصلاحية فكرية عامة للأمة الاسلاميــة فى جميع طبقاتها .

٤ ـ أبو الأعلى المودودى

واذا تكلمنا عن اقبال فلا بد لنا أن نستكمل الصورة بالفكر السياسى الاسلامى عند أبى الأعلى المودودى (١٤٦) . فهو يرى أن الحاكم الحقيقى هو الله سبحانه وتعالى والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه فى هذه الدنيا انما هم رعايـا فى سلطانـه العظيم كما يرى أن الدولة الاسلامية تقوم على القانون المشرع الذى جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من ربه ،ومن ثم فالحكومات والحاكم لا يستحقون طاعة الناس الا من حيث انها تحكم بما أنزل الله وتنفيذ أمره تعالى فى خلقه (١٤٧) .

---

(١٤٦) مفكر اسلامى معاصر من الهند له فضل الدعوة الاسلامية والعمل على انتشارها مجدد الفكر السياسى الاسلامى فى اطار السلفية وهم متأثر الى حد ما بين تيمية وابن القيم .

(١٤٧) أبو الأعلى المودودى : نظرية الاسلام السياسية ، ص ٢٩ ، (مؤسسة الرسالة ، بيروت ، عام ١٩٧٥) .

ويقرر المودودى بأن الدولة الثيوقراطية الاسلامية تختلف عن الدولة الثقراطية الأوربية لأن الأولى لا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ بل هى التى تكون فى أيدى المسلمين عامة ، وهم الذين يتولون أمرها القيام بشئونها وفق ما ورد فى كتاب الله وسنة رسول الله . وانتهى المودودى بأن أطلق على هذه الحكومة الاسلامية اسم الثيوقراطية الديمقراطية أو الحكومة الالهية الديمقراطية ، حيث أن هذا الطراز من الحكم قد خول للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة ، وذلك تحت سلطة الله القاهر وحكمه الذى لا يغلب ، ولا تتألف السلطة التنفيذية الا بآراء المسلمين كما أن بيدهم يكون عزلها وكذلك جميع الشئون التى لا توجد عنها فى الشريعة حكم صريح لا يقطع منها بشىء الا بأجماع المسلمين .. وكلما مست الحاجة الى ايضاح قانونى أو شرح نص من نصوص الشرع لا يقوم ببياناته طبقة أو أسرة مخصوصة فحسب ، بل يتولى شرحه وبيانه كل من بلغ درجة الاجتهاد من عامة الشعب . فمن هذه الوجهة يعد الحكم الاسلامى ديمقراطيا ، الا أنه ـ كما تقدم ذكره من قبل ـ اذا وجد نص من أمراء المسلمين أو مجتهد أو عالم من علمائهم ، ولا لمجلس تشريعى لهم بل ولا لجميع المسلمين فى العالم أن يصلحوا أو يغيروا منه كلمة واحدة ، ومن هذه الجهة يصح عليها اطلاق كلمة الثيوقراطية .

وغاية الدولة الاسلامية القائمة على القرآن والسنة هو اقامة نظام العدالة الاجماعية ، حيث أن الدولة التى يديرها القرآن ليس لها غاية سلبية فقط ، بل لها غاية ايجابية أيضا ، أى ليس من مقاصدها المنع من عدوان الناس بعضهم على بعض وحفظ حرية الناس والدفاع عن الدولة فحسب ، بل الحق أن هدفها الأسمى هو نظام العدالة الاجماعية الصالح الذى جاء به كتاب الله ، وغايتها فى ذلك النهى عن جميع أنواع المنكرات التى ندد بها الله فى آياته واجتثاث شجرة الشر من جذورها ، وترويج الخير المرضى عند الله المبين فى كتابه ، ففى تحقيق هذا الغرض تستعمل القوة السياسية تارة ، ويستفاد من منابر الدعوة والتبليغ العام تارة أخرى، ويستخدم لذلك وسائل التربية والتعليم طورا ، ويستعمل لذلك الرأى العام النفوذ الاجتماعى طورا آخر كما تقتضيه الظروف والأحوال . وبالجملة فان الدولة الاسلامية تحيط بالحياة الانسانية وبكل فرع من فروع الحضارة وفق نظريتها الخلقية وبرنامجها الاصلاحى ، فلا يوجد فى الدولة الاسلامية شىء من سلب الحرية الفردية ولا أثر للسيطرة الديكتاتورية والزعامة المطلقة (١٤٨) .

---

(١٤٨) م . س : ص‌ص ٤٠ ـ ٤١ .

يتضح مما عرضنــاه أن دولة أبى الأعلى المودودى تقوم على القرآن والســنة وأن الحــاكم مقيــد بما أنزل الله فى كتابه الكريم وما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن غاية الدولة هى سعادة الفرد والمجموع وان الخلافة فى الدولة ليست مقصورة على فرد أو أسرة أو طبقة ، بل كل مؤمن خليفة عن الله وكل واحد مسئول أمام ربه ٠ وبالتالى فان الحــاكم اذا جاء عن طريق الدستور الاسلامى الممثل فى القرآن والسنة وجب عزله — عند استبداده — من جمهور المسلمين الذين فوضوا خلافتهم الى هذا الحاكم لتنفيذ أحكام الله فهو مسئول أمام الله فى جانب آخر مسئول أمام عامة المسلمين الذين فوضوا اليه أمر الخلافة ٠

٥ — على عبد الرازق

ان دعوة على عبد الرازق (١٤٩) تقــوم أساسا على أن الاسلام دين لا دولة ٠ هذا الرأى انفرد به وحده الشيخ على عبد الرازق بدعوى التجديد وللاسف تبعه الكثير من المسلمين فى مصر يسيرون فى هذا الاتجاه الخاطىء الذى يفصل الدين عن الدولة ٠

يقول الشيخ على عبد الرازق فى كتابه « الاســلام وأصــول الحكم » الاسلام دعوة دينية الى الله تعالى (١٥٠) ، ويقرر أيضا أن الاسلام لم يكن ثمة حكومة ولا دولة ولا شىء من نزعات السياسة (١٥١) ومؤكدا أن ما جاء به الاسلام ، فانما هو شرع دينى خالص لله تعالى وسيان أن منه للبشر مصلحة مدنية أم لا ، لذلك مالا ينظر الشرع السماوى اليه ولا ينظر اليه الرسول (١٥٢) ٠

هكذا نجد أحد المفكرين الاسلاميين لأول مرة ينادى بفصل الدين عن الدولة وذلك عندما يقرر أن الاسلام ليس الا عقيدة فردية روحية وأنه لاصلة له اذن بالدنيا ولا بالسياسة ولا بالاجتماع ، كما يقرر أن رسالة النبى صلى الله عليه وسلم قد انتهت بموته وليس لاحد أن يخلفه لا فى

---

(١٤٩) الشيخ على عبد الرازق احد علماء الازهر وقد ألف كتابه « الاسلام واصوله » الحكم فى عام ١٩٢٥ ٠

(١٥٠) على عبد الرازق : الاسلام واصول الحكم ، ص ٧٦ ٠

(١٥١) س ٠ م : ص ٨١ ٠

(١٥٢) س ٠ م : ص ٨٥ ٠

رسالته ولا فى زعامته ، وبذلك ينكر الشيخ على عبد الرازق الخلافة أو الامامة الكبرى بانهـا ليس لها أساس من الدين ، بل هى ضـد الدين ومخالفـة لمبادئه (١٥٣) .

كما نرى الشيخ على عبد الرازق يتمادى فى اباطيله فيقرر أن جهاد النبى صلى الله عليه وسـلم لم يكن فى سبيل الدين ولا لابلاغ الدعـوة الى العالمين وانما كان جهاده فى سبيل الملك (١٥٤) .

لقد دحض كثير من المفكرين المسلمين دعوى على عبد الرازق الباطلة فى فصل الدين عن الدنيا ويكفى أن نعرض لأحدهم هو الدكتور محمد ضياء الدين الريس فيقول : « نحن نريد أن نسأل اذا كان الاسلام لايعنى كما يقول بشئون الدنيا فلم كانت هذه التشريعات التى جاءت بها للمعاملات والقواعد التى وضعها لحفظ الأموال ؟ والتنظيمـات التى أوجبهـا لحفظ الأسرة ؟ ولصون الحياة نفسها ، وأليس هذا كله فى الدنيا ؟ وهل يريد أن نقصر الشريعة الاسلامية على مسائل العبادة وحدها وتحذف ماعدا ذلك ، وهل أقر الاسلام « الرهبنة » ودعا الى قطع الصلة بالحياة ، وهل قال أحد العلماء من المسلمين بأن الدنيا مذمومة لذاتها أم هم قد قالوا انها وسيلة الى الأخرة ، ومكان للعمل الصالح ، وعليه تكون حـين يريدهـا الانسان وسيلة طيبة وتصبح خيرا عظيما (١٥٥) » .

كما استدل الدكتور الريس على أن الذى كتب « الاسلام وأصـول الحـكم ليس هو الشيخ على عبد الرازق وانما الذى كتبـه هو المستشرق الانجليزى اليهودى مرجوليوث الذى يكره الاسلام وانه وضعه لهدم الخلافة التى هى سر قوة المسلمين (١٥٦) .

لقد نجح الاستعمار فى تصدير فكره لأبناء الأمة الاسلامية ليقضى على وحدتها فكانت أولى محاولاته مع أحمد خان فى الهند عندما دعـا الى أن الجهاد فريضة موقوته انتهت بانهاء الرسالة المحمدية ثم تلتها الدعوة القاديانية بأن فسرت الجهاد على أنه رياضة نفسية روحية وليس ردا لاعتداء

---

(١٥٣) س . م : ص ٩٠ .

(١٥٤) م . س : ص ٩٠ .

(١٥٥) دكتور محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ، ص ١٥٥ .

(١٥٦) انظر هذا الموضوع بتوسيع فى كتاب الاسلام والخلافة فى العصر الحديث للدكتور محمد ضياء الدين الريس .

مادى خارجى ، وهو نفس المعنى السابق حتى جاءت المرحلة الأخيرة معلنة بصراحة فصل الدين عن الدنيا على لسان على عبد الرازق وكلها محاولات فى تجديد الفكر الاسلامى الذى لا يمت لواقع الاسلام الذى هو دين ودنيا ، وكما يقول الغزالى : « أن نظام الدين لايحصل الا بنظام الدنيا » (١٥٧) ٠

٦ ـ خالد محمد خالد

اذا كان على عبد الرازق بكتابه « الاسلام وأصــول الحكم » ترديد لعرض آراء المستشرقين فى فصل الدين عن الدولة ، ليخـدم الاستعمــار الأوربى أى الغربى ، وقد أوضحنا فساد رأيه ٠٠٠٠ الا أننا نجد مثــالا آخر يمثل فصل الدين عن الدولة من وجهة نظر الشيوعية وهو خالد محمد خالد (١٥٨) ، فقد أضاف الى عناصر الشيوعية بعض أحاديث منسوبة الى النبى صلى الله عليه وسلـم وبعض الآيات من القرآن الكريـم اخضعهـا للتفسير الماركسى لتوائم وتلاءم عناصر الماركسية ٠

لقد أراد خالد محمد خالد ربط كل الأمور الروحية والقيم المعنوية والخلقية والعقلية فى المجتمع الاسلامى بالحياة المادية ، وتبعيتها للجانب الاقتصادى منها على وجه أخص ٠

وتجد خالد محمد خالد يقول : « فان هذه الفكرة البلهاء التى تزعم أن « الروحانية » هى علاج الشرق الوقائى ، وأن « المادية » ستفسدنا كما أفسدت الغرب ، وأن الروحانية شىء مستقل بذاته وليست أثرا من آثار ــ المادية المنظمة ، المنعمة بالرغد والرفاهية ٠٠٠ (١٥٩) ثم نجده فى موقف آخر يقول : « الاصلاح الحقيقى يجب أن يبدأ فى جنب الدولة ، وحافظة نقودها ، وتنمية مواردها ٠٠٠٠ اذا أردت أن تصنع الناس ، فاصنع المجتمع أولا ، ثم أصنع الدولة » (١٦٠) ، كما يقول فى موضع آخر : « ما السلوك

---

(١٥٧) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٧ ٠

(١٥٨) مفكر اسلامى معاصر ، من خريجى الأزهر الشريف ، له عدة كتب اسلامية تميزت بصبغة معينة ولكن عاد الى الصواب وصحح مفاهيمه الذى كتبها فى أول كتابا له « من هنا نبدأ » ٠

(ولد فى قرية العدوة هيهيا محافظة الشرقية فى ١٥ يونية عام ١٩٢٠) ٠

(١٥٩) خالد محمد خالد : من هنا نبدأ ، ص ٢٤٢ ٠

(١٦٠) م ٠ س : ص ٣٠ ٠

البشرى كله : خيره وشره ، صالحه وفاسده ، الا وليد حالتنا الصحية وحالتنا العقلية ، وما هنالك ريب فى أن هذا الذى ينطبق على الفرد ينطبق على الجماعات والمجتمعات فالمجتمع المتمتع بعافية اقتصادية هو الذى تزدهر فيه الفضائل ، أما المجتمع السغبان المضنى فلا وجود فيه للفضيلة » (١٦١) .

من هذه النصوص نجد خالد محمد خالد يطلق على الدين بأنه فكرة بلهاء كما يقرر أن الاصلاح يكمن فى الدولة وليس عن طريق الدين حيث يرى أن المجتمع السليم هو الذى يتمثل فى اقتصاده القومى الذى يحقق الفضائل عكس المجتمع الفقير الذى تنعدم فيه بالتالى الفضائل .

وينسى خالد أن المجتمع الأمريكى أرفع مستوى بين مجتمعات العالم من الناحية الاقتصادية . ومع ذلك لا يمثل المستوى الرفيع فى الفضائل وبالتالى أيضا أن المستوى الاقتصادى أقل بكثير فى المجتمع السوفيتى منه فى المجتمع الأمريكى ، الا أننا نجده أيضا يعانى نقصا أخلاقيا كبير يتمثل فى الغاء شخصية الفرد وحريته الفردية ، ورغم ذلك فهو أيضا مجتمع يسوده الفساد وعدم الأمان نتيجة الحكم الاستبدادى الذى يتستر وراء ديمقراطية شعبية وهمية .

لن نستطرد فى تحليل آراء هذا المفكر الاسلامى المعاصر ولكن نعرض رأيه الأخير فى كتابه « الدولة فى الاسلام » (١٦٢) ليفند ما كتبه فى كتابه الأول « من هنا نبدأ » فى عام ١٩٥٠ هذا الكاتب وقد هداه الله الى الحقيقة فلم ينكرها ولم يكتمها بل سطرها فى كتابه « الدولة فى الاسلام » مما يؤكد أن قيمة المفكر عندما يتضح له خطأ فيعلنه مصححا أفكارا قد اعتنقها وبهرته بريقها وقتئذ وبعد حين ظهر زيفها وبطلانها يقول هذا المفكر الاسلامى (١٦٣) : « فى عام ١٩٥٠ ظهر أول كتاب لى » وكان عنوانه « من هنا نبدأ » .

وكان ينتظم أربعة فصول ، كان ثالثها بعنوان : « قومية الحكم » وفى هذا الفصل ذهبت أقرر أن الاسلام دين لا دولة ، وأنه ليس فى حاجة الى أن يكون دولة . وأن الدين علاقات تضىء لنا الطريق الى الله وليس قوة

(١٦١) م . س : ص ٣٠ .

(١٦٢) خالد محمد خالد : الدولة فى الاسلام نشرته دار ثابت للنشر والتوزيع مصر فى يناير ١٩٨١ .

(١٦٣) خالد محمد خالد : « الدولة الاسلامية » من ص ٩-١٦ [illegible]

سياسية تتحكم فى الناس وتأخذهم بالقوة الى سواء السبيل ما على الدين الا البـلاغ ، وليس من حقـه أن يقود بالعصا من يريـد لهم الهدى وحسن الثواب ٠

وقلت : أن الدين حين يتحول الى حكومة « فان هذه الحكومة الدينية تتحول الى عبء لايطاق ٠ وذهبت اعدد يومئذ ما أسميته « غرائز الحكومة الدينية » وزعمت لنفسى القدرة على أقامة البراهين على انها الحكومة الدينية ـ فى تسع وتسعين فى المائة من حالاتها جحيم وفوضى ، وانها احدى المؤسسات التاريخية التى استنفذت أغراضها ولم يعد لها فى التاريـخ الحديث دور تؤديه ٠

وكان خطئى ـ الكلام لخالد ـ أننى عممت الحديث حتى شمل الحكومة الإسلامية ، وقلت : أن غرائز الحكومة الدينية بعيدة من الدين كل البعد ولخصت هذه الغرائز فى : (١٦٤)

١ ـ الغموض المطلق : اذ هى تعتمـد فى قيامها على سلطة غامضة لايعرف مأتاها ، ولا يدرك مداها ، وصلة الناس بها يجب أن تقـوم على الطاعة العمياء والتسليم الكلى والتفويض المطلق ٠

٢ ـ ومن خصائصهـا ـ كما قلت يومئذ ـ انها لاتثـق فى الذكاء الانســانى ولا تأنس له ولا تمنحـه فرصـة التعبير عن ذاته ، لانها تخافه وتخشاه ٠

٣ ـ وهى لكى تقنع الناس بضرورة قيامها وبقائهـا تهيب بجانب الضعف فيهم فيلقى فى روعهم أن رواد الخـير والحرية والفكر والاصلاح ليسوا سوى اعـداء لله ولرسوله يحاولون نفى الدين عن المجتمـع بنفى السلطة التى تمثله وتصونه ٠

٤ ـ والغرور المقدس من شر غرائز الحكومة الدينية ، وهى لهذا لا تقبل النصيحة ولا التوجيه ، بل ولا مجرد لفت النظر فضلا عن المعارضة والنقـد ٠

٥ ـ والوحدانية المطلقة أعنى غرائزها ـ وهى تحفزها الى مكافحة الرأى مهما يكن حكيما ، وقتل المعارضة مهما تكن مخلصة نافعة ٠

---

(١٦٤) م ٠ س : ص ١٠ ـ ١٩ ٠

٦ ـ والجمود الذى تتسم به يجعلها تضيق بكل جديد لأن صورة الدين فى ذهنها مرتبطة بكل ما هو جامد وقديم ٠

٧ ـ والقسوة المتوحشة هى سيدة غرائزها وأكثرها عتوا ونفوذا وانها لتحز عنقك وتهرق دمك وهى تصيح من فرط نشوتها أواها لريح الجنة ٠

وهكذا ذهبت أنعت وأهدم ما أسميته يومها بالحكومة الدينية وهكذا أخذت كل خصائص ونقائص الحكم الاتوقراطى الديكتاتورى وخلعته على ما اسميته « الحكومة الدينية » ٠

«ولم أكن يؤمئذ أخدع نفسى ولا أزيف اقتناعى ، فليس ذلك والحمد لله من طبيعتى انما كنت مقتنعا بما أكتب مؤمنا بصوابه ٠ وحين أرجع بذاكرتى الى الأيام التى سطرت فيها هذا الرأى وهذه الكلمات ، لا اخطىء التعرف الى العوامل التى تغشتنى بهذا التفكير ٠٠٠ والكاتب حين يحيا لفكر مفتوح بعيدا عن ظلام التعصب ، وغواشى العناد فانه يستطيع دائما أو غالبا أن يهتدى الى الصواب ، ويقترب من الحقيقة ويعانقها فى يقين جديد وحبور أكيد ، ونحن مطالبون بأن نفكر دائما ، وتراجع أفكارنا ، ونفكر فى ذواتنا ونتخلى عن كبريائنا أمام الحقائق الوافدة ٠٠٠ واذا لم نفعل فسنكون كما قال أفلاطون « مجانين » اذا لم نستطع أن نفكر ومتعصبون اذا لم نرد أن نفكر ٠٠٠ وعبيد اذا لم نجرؤ أن نفكر ٠٠٠ » (١٦٥) ٠

وأحمد الله ـ والكلام لخالد ـ على اننى لست من المجانين ولا المتعصبين ، ولا العبيد٠٠٠ومن أجل هذا كان من اليسير على أن أستقبل فى بشر ومودة هذا التفكير الجديد الذى واتانى من طول التأمل والتحقق وتقليب وجوه النظر فى حياد سديد ٠

ترى ما اذا كانت المقدمات التى أوصلتنى الى موقفى القديم من الحكومة الدينية ، أو بتعبير أصح ماذا كانت البواعث النفسية والفكرية التى أمضت بى الى ذلك الموقف ٠٠٠ ؟؟ ٠

وأود ـ أولا ـ أن أشير الى أن تسمية : الحكومة الاسلامية « بالحكومة الدينية فيه تجن وخطأ ٠ فعبارة « الحكومة الدينية » لها مدلول تاريخى يتمثل فى كيان كهنوتى قام فعلا ، وطال مكثه ٠٠٠ كان الدين المسيحى يستغل ابشع استغلال فى دعمه وفى اخضاع الناس له فالحكومة الدينية

---

(١٦٥) م ٠ س : ص ١١ ٠

مؤسسة تاريخية نهضت على سلطان دينى بينما كانت أغراضها سياسية وأصلت الناس سعيرا بسوء تصرفاتها وتحكمها ٠٠ وهما فى المسيحية واضحة كل الوضوح ، بينما الاسلام لم يشهد فى فترات استغلاله ما شهدته وما تكبدته المسيحية ، لاسيما فى العصور الوسطى عصور الظلام » (١٦٦)٠

ولعل أول خطأ تغشى منهجى الذى عالجت به قديما قضية الحكومة الدينية ، كان تأثرى الشديد بما قرأته عن الحكومات الدينية قامت فى أوربا والتى اتخذت من الدين المسيحى دثارا تغطى به عريها وعارها ٠

أجل ٠ فانى أستطيع أن الخص بواعثى فى ذلك التفكير القديم وأردها الى عاملين أثنين (١٦٧) ـ كان أولهما ٠٠٠ التأثر بما قرأته عن الحكومة الدينية المسيحية ولذا تجدنى أقول فى كتابى « من هنا نبدأ » ٠

« ففى الحكومات الدينية المسيحية ابتكرت وسائل التعذيب التى لا تخطر للشيطان نفسه ببال ، فكان الخازوق ، ووتد التشهير ، وصلم الأذان ، وتمزيق الجسد ، ومحاكم التفتيش ، وحرق العلماء بالنار وهم أحياء ٠٠٠٠

ثم قلت : « وفى الحكومات الدينية الاسلامية حدثت أهوال مروعة حتى أن حاكما دينيا واحدا هو الحجاج ـ أباد البقية الصالحة الكريمة من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى قال عنه عمر بن عبد العزيز : « لوجاءت كل أمة بخطاياها ، وجئنا نحن بنى أمية بالحجاج وحده لرجحناهم » ٠

اذن ، فقد كنت فى قمة التأثر ببشاعة وجرائم الحكومة الدينية المسيحية ، ثم عكست الصورة فى غير حق على الحكام السياسيين فى الاسلام ،، واعتبرتهم حكومة دينية اسلامية (١٦٨) ٠

ومضيت أدحض ما اعتبرته حكومة دينية فى الاسلام بنفس القسوة التى دحض بها الفكر الانسانى الرشيد الحكومة الدينية التى قامت فى ظل الكنيسة وكانت أكثر خطرا على المسيحية من الشيطان نفسه ٠

من قال أن الحجاج حاكم دينى ٠٠٠٠ ؟ وهل فى الاسلام كهنوت

---

(١٦٦) م ٠ س : ص ١٢ ٠

(١٦٧) م ٠ س : ص ١٣ ٠

(١٦٨) م ٠ س : ص ١٣ ٠

يستطيع أى حاكم أن يستمد منه سلطانا مطلقـا ، وفى ذلك الوقت يكون مقدسا ··· ؟؟ لا ومع هـذا فقد اقتنعت قديمـا بهذا الذى يبدو لى اليوم تجنيا وخطأ ·

ان الاسلام حتى فى فترات استغلاله من بعض الخلفـاء والحـكام لم يمنح أيا منهم سلطة بابوية كهنوتية ، لأنه لا يتسع لأى كهنوت لا فى تعاليمه ولا فى تطبيقاته ·

من أجل هذا كان تسمية الحكومات الاسلامية المنحرفـة بالحكومـة الدينية ، وتحميل الاسلام وزرها أمر مجاف بكل صواب (١٦٩) ·

أما العامل الثانى الذى شكل تفكيرى من الحكومة الدينية فقد كان عاملا موقوتا بزمانه ، ولكنى جعلت منه قاعـدة عامة بنيت عليهـا حكمى القديم · ذلك أن « الاخوان المسلمين » كانوا قد بلغوا خلال الأربعينات من الكثرة والقوة والنجاح مبلغا يكاد يكون منقطع النظير كانت دعوتهم تسرى بين الناس كان كالضوء ، كان الشباب بصفة خاصة يقبل عليها اقبال أسراب النحل على رحيق الزهور ·· وذات يوم والجماعة فى أوج مجدهـا الباهر ، لاندرى هل انبثق منها ، أو أقحم عليهـا وتسلل اليهـا ما سمى يومئـذ بالتنظيـم السرى ، وارتكب هذا الجهـاز جرائم منـكرة وتوسل بالاغتيالات لفرض الدعـوة ··· الدعـوة التى كانت قد حققت بالاقنـاع والمنطق ما لم تحققه دعوة أخرى ·· والدعوة التى كانت لباقـة مرشدهـا الأستاذ حسن البنا رحمه الله واخلاصه يفتحان له الآذان الصم والقلوب الغلف ، ويسلسان له قياد الجماهير كافتهم ومثقفيهم ·

لفتت حوادث الاغتيـال التى مارسها الجهـاز السرى انتبـاه الناس وروعت افئدتهم ، وكنت من الذين أقض مضجعهم هذا النذير وقلت لنفسى اذا كان هذا مسلك المتدينين وهم بعيدون عن الحكم فكيف يكون مسـلكهم حين يحكمون ؟ ·

وتذكرت كلمة المفكر الفرنسى « فولتير » أن الذى يقول لك اليوم : اعتقـد ما اعتقـده والا لعنك الله ، سيقول لك غدا ، اعتقـد ما اعتقـده والا قتلتك ··· !!! ·

على ان ذلك الجهاز السرى اختصر طريقه آنذاك فتخطى وتجاوز مرحلة

---

(١٦٩) م · س : ص ١٤ ·

اللعن الى مرحلة القتل والاغتيال !! كان هذا هو العامل الثانى الذى جنح بتفكيرى الى التحذير من قيام أى قيام حكومة دينية باسم الاسلام ٠

وكان هذا خطأ آخر وقعت فيه ٠

كان الخطأ الأول مضاهاتى الحكومات الدينية بحكم الاسلام ، وكان الخطأ الثانى تعميم نتائج ما اقترفه الجهاز السرى باسم الاسلام وفى كلا الخطأين كان هناك خطأ فى المنهج ذاته ٠ فقد جعلت ما تأثرت به من قراءاتى عن الحكومة الدينية المسيحية ، وما تأثرت به من تحول بعض الشبان المسلم من نساك الى قتلة ٠٠٠ جعلت هذا وذاك « مصدر تفكيرى» لا « موضع تفكيرى » وفارق كبير بين أن تجعل الحدث أو الشيء مصدر تفكيرك ومن أن تجعله موضع تفكيرك ٠ عندما يكون مصدر تفكيرك فانه يقودك فى طريقه هو ، لا فى طريق الحقيقة ٠ وتبصر نفسك من حيث تشعر أو لا تشعر مشدودا الى مقدمات وسائرا نحو نتائج لم يأخذ الاستقلال الفكرى حظه فى تمعنها ودراستها ، أما حين يكون الشيء موضع تفكيرك فانه يمد تفكيرك المحايد والمستقل بكل اعتبارات القضية المدروسة دون أن يلزمك بحكم مسبق يتحرك الفكر داخل اطاره الحديدى الصارم ٠

الى هذا السبب الجوهرى أرد خطئى فيما أصدرته قديما ــ من حكم ضد الحكومة فى الاسلام ، هذه التى سميتها بالحكومة الدينية والآن ، وفى ضوء اقتناعى الجديد بأن الاسلام « دين ودولة » أ هـ ٠

ثم يتناول المفكر الاسلامى خالد محمد خالد الدولة فى الاسلام مؤكدا ان الاسلام دين ودولة ولا يمكن فصلهما عكس رؤيته القديمة التى تأثرت بالفكر الغربى من خلال عرضه للدولة منذ دولة الرسول حتى يومنا هذا بأن الاسلام دين ودولة وحق وقوة وثقافة وحضارة وعبادة وسياسة وبهذا رجع المفكر الاسلامى خالد محمد خالد الى الحق وأغنانا عن تفنيد آرائه القديمة الخاطئة عن نظام الحكم فى الاسلام وفى هذا الكفاية (١٧٠) ٠

---

(١٧٠) انظر كتابنا « دولة الرسول (صلعم) فى المدينة » أصدرته الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٨٨ ٠

تعقيب

قصارى القول أن المسلمين قبل أن يعرفوا الفلسفة اليونانية مترجمة لهم قد تأثروا في تفكيرهم — في الأخلاق وغير الأخلاق — بالقرآن والسنة . ثم بدأ في القرن الثاني الهجري علم الكلام ، ولقد كان المعتزلة أبطال هذا التفكير العقلاني فهم أول من أدخل في مصادر العلم الناحية الأخلاقية والدينية بوجه عام عنصرا جديدا وهو العقل ، لأنه طريق المعرفة فيما يتصل بمسائل العقيدة والأخلاق ومن ثم يكون العقل هو الفيصل في معرفة الأفعال الخيرة من الأفعال الشريرة ، وبذلك يعتبر المعتزلة من أنصار المذهب العقلي الذي يرجع الأخلاق الى العقل . بينما أهل السنة قد جعلوا الدين هو الفيصل في معرفة نوعية الأفعال من ناحية خيرها وشرها ، فما أمر به الدين ونهى عنه يعتبر خيرا وفضيلة ، وما نهى عنه الدين يعتبر شرا ورذيلة وهذه المسألة الخلافية بين أهل السنة وبين المعتزلة هي التي عرفت في تاريخ علم الكلام بمسألة الحسن والقبيح . بمعنى أن الحسن ما أثنى الدين عليه ، والقبيح ما ذم الدين على فعله ، وهذا الثناء أو الذم لايجعل للفعل صفة ذاتية يكون بها حسنا أو قبيحا ، ويستحق فاعله عليه ثوابا أو عقابا، بينما رد المعتزلة الحسن والقبيح الى صفات ذاتية في الأفعال يدركها العقل ولا تجيء من الشرع متى أمر أو نهى والخير والشر عند أهل السنة نسبيان بينما عند المعتزلة مطلقان أما المسئولية الأخلاقية عند المعتزلة تتمثل في أن الانسان خالق لأفعاله خيرها وشرها ، ويستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا ، وبذلك تستلزم المسئولية قدرة الانسان وحريته فيما يريد فعله ، ولا يطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب . وهذا يشبه ما قال به كانط عن حرية الارادة التي جعلها من بداءة علم الأخلاق ومسلماته ، بينما أهل السنة يرون مسئولية الانسان وحريته محدودة بحدود الشرع وهم بذلك لايخرجون عن رأي أهل الجبرية . والفضيلة علم عند المعتزلة ، حيث أن الانسان العاقل هو الذي يريد لنفسه الخير ، ويستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه

بالخير علما صحيحا لاريب فيه . فمن لا يعمل وفق التعاليم الاسلامية يكون علمه زائفا ، ومن هنا قرر المعتزلة مبدأ المنزلة بين المنزلتين واعتبروا صاحب الكبيرة ـ ما عدا الشرك ـ فاسقا . ويقرر المعتزلة مبدأ المنفعة العامة للجميع حيث أن الاسلام قد جاء خاتما للأديان ولم يأت لاسعاد الفرد بصفته فردا يعيش وحده ، بل جاء للناس جميعا ، باعتبارهم أخوة ، يجب أن يعمل بعضهم لخير بعض بمعنى أن يكون الخير العام هو غاية أفعال الناس كلها .

هذا من ناحية الأخلاق ودور المتكلمين فيما أبان العصر الأموى ، والعصر العباسى الأول والثانى ، الا أننا نجد الأمويين يتخذون من موقف الجبرية قاعدة لسياستهم لتبرير مظالمهم بنسبتها الى قضاء الله وقدره لأن مسألة الجبر تؤيد موقفهم السياسى لقولهم بأن الله قد أراد وقدر أن يصل الأمويون الى الخلافة . وهنا نرى لأول مرة فى تاريخ الخلافة الاسلامية فى العهد الأموى أن حكام بنى أمية يسخرون الأخلاق والدين معا لخدمة أغراضهم السياسية بأن يفرغوها من مضمونها الأخلاقى والدينى لتبرير خلافتهم وظلمهم واستبدادهم ، مما يجعلنا نعتقد أن الحكم الأموى كان حكما سياسيا محضا بعيدا عن الأخلاق والدين ـ ما عدا القلة من خلفائهم الذين التزموا بربط الحياة الدنيا بالدين ـ رغم اتخاذها ستارا لتحقيق النظام السياسى الأموى .

باختصار أن المعتزلة ـ كما يرى أساطينهم من أمثال العلاف والنظام والقاضى عبد الجبار .... الخ ـ يعتقدون بصفة عامة أن التحسين والتقبيح ذاتيان يدركان بالفعل ، ومعنى هذا أن تركيب الأشياء ينطوى على أساس للحكم عليها بالجمال أو القبيح بالخير أو الشر ، لأن الحكم الجمالى مرتبط بالحكم الأخلاقى عندهم . وكذلك البنية الأخلاقية أو الجمالية الموجودة فى الأشياء أو الوقائع لاتدرك بحس معين أو شعور جمالى أو أخلاقى أو توجيه الهى أو نبوى أو غير ذلك اذ أنها فى نظرهم انما تدرك بالعقل .

أما أهل السنة والأشاعرة ـ أمثال الحسن البصرى والأشعرى وغيرهما ـ فانهم يفوضون الأمر لله تعالى فى كل شىء حتى فى مجال الجمال والأخلاق ، فالشىء فى نظرهم خيرا أو شرا لأن الله أراد كذلك وليس لأنه كموضوع ينطوى فى بنيته على أساس للخير أو الشر .

وجاءت القدرية ـ كرد فعل للجبرية ـ تقول بالاختيار ـ أى حرية الارادة ، فالانسان حر مختار فى أفعاله ، حر فى ارادته ، ثم جاء المعتزلة

امتداد للقدرية ، وقد أوضحنا فى حينه أن أصول المعتزلة الخمسة هى : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وقد عرف عن المعتزلة انهم ضد الحكم الأموى لميلهم الى حكم آل البيت مما جعل العباسيون يحتضنون أفكارهم حتى قامت دولتهم العباسية فساعدت على انتشار المذهب الاعتزالى ، أما موقف الأشاعرة تجاه مسألة الامامة (الخلافة) لم يكفروا أحدا من المتنازعين ، بل قالوا انهم جميعا على حق لعدم اختلافهم فى الأصول ، وانما اختلافهم فى هذه المسألة فى الفروع ولكل مجتهد نصيب مثوبه ، ولكنهم يردون على الشيعة القائلين بالوصية بأن الأمامة تصلح بالاجماع أو البيعة العامة أى الانتخاب ·

ونلخص من هذا الى أن العصر النبوى وعصر الخلفاء الراشدين فيهما ارتبطت السياسة بالدين الذى أرسى قواعد النظام الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والأخلاقى للفرد والمجتمع فى الدولة الاسلامية كما أن قاعدة اختيار أبى بكر خليفة للمسلمين عن طريق البيعة قد صارت القاعدة الأساسية لانتخاب خليفة المسلمين فيما بعد حتى مقتل عثمان وظهور الأحداث سريعة التي انتهت بحكم معاوية نتيجة موقف التحكيم مما أدى الى ظهور ثلاثة أحزاب سياسية : الخوارج والشيعة ثم حزب معاوية الذى عرف فيما بعد بحزب الملكية الوراثية لتوريثه ابنه يزيد الخلافة ، ومن ثم يعتبر معاوية أول مؤسس للنظام الملكى فى الاسلام وباتت البيعة صورية بعد أن فقدت مضمونها الإسلامى وهى حرية الاختيار دون تهديد أو ترهيب·

لقد كان للخوارج والشيعة والمعتزلة داخل السنة في خضم هذه الأحداث ، دورا كبيرا في نشأة الجانب السياسي في الاسلام ، وهو ما يعرف – بمبحث الامامة – نتيجة للنقاش بين الشيعة ومخالفيهم من الخوارج والمعتزلة وأهل السنة ، فكذلك نشأ علم الكلام فيما يختص بالعقائد الدينية كنتيجة للجدل القائم بين الشيعة والمعتزلة داخل السنة ·

ولم يتوقف الفكر السياسى الاسلامى فقد رأينا دور أوائل المفكرين فى هذا المجال ثم المعاصرين ، ويمكن أن نستخلص تأثير هؤلاء المفكرين الاسلاميين الأوائل على الفكر الأوربى ، فنرى أن مفكرى الاسلام قد عرفوا نظرية العقد متمثلة فى أهل الحل والعقد قبل جان جاك روسو فى عقده الاجتماعى ، كما عرفوا الدولة القانونية قبل مونتسيكيو كما عرفوا نظرية السيادة والقوة قبل بودان وهيجل وراسل – كما أن تأثير

الفارابى فى الفكر السياسى الغربى كبيرا بحيث انهم نقلوا عنه كل ما كتبه عن أفلاطون وارسطو · كذلك الماوردى فقد كانت نظريته فى الامامة عن طريق أهل الحل والعقد ارهاصة أولى لنظرية العقد الاجتماعى ، كما جاءت عند لوك وروسو · فنرى لوك يقول بأن العقد الاجتماعى طرفاه الشعب من جهة والملك من جهة أخرى وسبقه هوبز فى أن عقده يتمثل فى ارادة الأفراد عن تنازلهم لشخص أو هيئة حاكمة بشرط عدم اشتراكه فى التعاقد لانهم هم الذين تنازلوا عن حقوقهم ليحكمهم ـ لذا نجد الماوردى قد سبقهما فيما ذهبا اليه ، بينما روسو فى عقده الاجتماعى فهو عقد افتراض لأنه بناه على حالة تخيلها فى عصور ماضية سحيقة ولا يوجد عليها برهان تاريخى بينما نظرية الماوردى تستند الى ماض تاريخى ثابت هو تجربة الأمة الاسلامية فى خلال العصر الذهبى للاسلام وهو عصر الخلفاء الراشدين ، ومن ثم فهو عقد حقيقى ·

أما الغزالى فقد سبق بودان الذى جاء فى القرن السادس عشر الميلادى فى نظرية السيادة فى الدولة الحديثة ، بينما كان هوبز أقرب الى الغزالى بأنه ليس هناك اجماع قبل قيام الدولة ، كما أن لوك وروسو أبعد من الغزالى فى هذا ، مما يؤكد سبق الغزالى الذى جعل الدولة ذات أهمية فى شخصية الامام أو الخليفة الذى لابد من وجوده لحفظ الدين والدنيا ، وبذلك ربط الغزالى سياسته بالمفهوم الأخلاقى وأيضا بالمفهوم القانونى ·

أما الدعوة السلفية المتمثلة فى ابن تيمية فهى دعوة للعودة للقرآن والسنة ـ هذه الينابيع المطهرة لقيام الدولة الاسلامية كما كانت فى عهدها الأول ، تلك الدعوة التى ظهرت فى عصور الظلام الاسلامية المتمثلة فى القرون الوسطى الاسلامية التى بدأت بالقرن السابع الهجرى وانتهت بظهور الحركات الاصلاحية التجديدية فى الفكر الاسلامى بداية من محمد ابن عبد الوهاب ، فى مذهبه الوهابى الذى سار على نهج ابن تيمية فى دعوته فى الحجاز ، ونجد فى مصر « محمد عبده » تلميذ الأفغانى أو محمد اقبال وأبو الأعلى المودودى فى باكستان والهند مجددين الفكر الاسلامى فى حدود القرآن والسنة محاربين الاستعمار الذى يشوه الاسلام وفطرته السليمة ، حتى نجد دعوة مشبوهة تدعو الى فصل الدين عن الدولة متمثلة فى على عبد الرازق فى كتابه « الاسلام وأصول الحكم » وقد أوضحنا زيفه ، وانتهينا بخالد محمد خالد الذى سار على منواله ولكنه عاد الى الصواب ليقرر أخيرا أن الاسلام دين ودولة كما أوضحنا فى حينه ·

بهذا نكون قد عرضنا للفكر السياسى والأخلاقى عند مفكرى الغرب ثم بعد ذلك تكلمنا عن الفكر السياسى والأخلاقى عند مفكرى الاسلام ، توطئة لعرض الاتجاهات السياسية والأخـــلاقية فى الفكر الاســـلامى ثم فى الفكر الليبرالى وأخيرا فى الفكر الماركسى كدراسة موضوعية فى القسم الثانى ان شاء الله ٠

القسم الثانى

بين السياسة والأخلاق

(دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية)

الفصل الثالث

الفكر الاسلامى السياسى والأخلاق

الفصل الرابع

الفكر الليبرالى السياسى والأخلاق

الفصل الخامس

الفكر الماركسى السياسى والأخلاق

القسم الثانى

بين السياسة والأخلاق

(دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية)

بعد أن قدمنا فى القسم الأول من هذا البحث دراسة تاريخية تطورية عن السياسة والأخلاق عند طائفة من المفكرين الغربيين والمسلمين ، فنرى استكمالا لهذا البحث ضرورة تقديم دراسة تطبيقية للنظم السياسية الثلاث : الاسلامية ، الليبرالية ، الماركسية ، ومدى ارتباط كل منها بالأخلاق فى القسم الثانى بفصوله الثلاثة التى يتناول كل فصل منها دراسة مقارنة بين الأصول والتطبيقات التاريخية لكل نظام .

الفصل الثالث

الفكر الاسلامي السياسي والأخلاق

تمهيـــد :

أولا : السياسة في الاسلام

ثانيا : الأخلاق في الاسلام

ثالثا : تطور التنظيمات السياسية ومدى ارتباطها بالأخلاق في الاسلام •

رابعا : مناقشة القيم الأخلاقية في الفكر السياسي الاسلامي •

خامسا : تعقيـــب •

الفصل الثالث

(الفكر الاسلامى السياسى والأخلاق)

تمهيــــد :

لقد أقام الرسول صلى الله عليه وسلم أول دولة إسلامية في المدينة محددا معالم الحياة للأمة الاسلامية فى جوانبهـا المختلفـة من اجتماعيـة وسياسية واقتصادية وعسكرية ، وفقا للتعاليم القرآنيـة والتوجيهـات النبوية التى جاءت فى القرآن الكريم والسنة الحميدة (١) التى تؤكد أيضا أن الاسلام سيظل — الى أن يرث الله الأرض ومن عليها — عقيدة ونظاما للحياة الانسانية ، أى أن الاسلام دين ودنيا ، وبلغة السياسة دين ودولة .

أولا — السياسة فى الاسلام

أولا : مبادىء النظام السياسى فى الاسلام مستمدة من القرآن والسنة :

الأمر الذى لا شك فيه ان أى نظام سياسى له أصـــوله وقواعده التى يبنى عريها ، ولما كان الاسلام قد جاء منظما للدين والدنيا ، فلابد لنا من معرفة مبادىء النظــام الذى يقوم عليه وهى مبــادىء مستمدة من القرآن والسنة .

---

(١) صحيح البخارى : كتاب تفسير القرآن الباب ١٨ ، وكتاب الأحكام الباب ٧٧ جلال الدين السيوطى : فى علوم القرآن ، ج ١ ، ص ٥٠٥ . د. صبحى الصالح : مباحث فى علوم القرآن ، ص ١٤ ، وما بعدها . محمد الخضرى : تاريخ التشريع الاســـلامى ، ص ١٠ ، مناع قطان : التشريع والفقه الاسلامى تاريخا ومنهجا ص‌ص ٥٢ — ٥٣ .

ويمكننا أن نستخلص المبادىء العامة التى حددت شكل الدولة الاسلامية من واقع القرآن والسنة فيما يلى :

١ ـ سيادة التشريع الالهى :

ان الدولة الاسلامية لابد أن تحكم بما أنزل الله ، لأن الاسلام يعني التسليم بأوامر الله ونواهيه ، واطاعتها والانقياد والاستسلام لها ، ومن ثم كانت صورة الحكم الاسلامى مقيدة للمؤمنين بالقانون الالهى المتمثلة فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

وفى القرآن الكريم نجد الكثير من الآيات التى تشير الى هذا المبدأ الذى يتكلم عن سيادة التشريع الالهى كقوله تعالى :

« ان الحكم الا لله أمر ألا تعبدوا الا اياه ، وذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (٢) .

« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » (٣) .

« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » (٤) .

« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » (٥) .

« وأن احكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك » (٦) .

« انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما » (٧) .

هذه الآيات البينات ، جاءت لتؤكد حقيقة واحدة أن الحكم لله وحده ، وأن يكون الحكم بما أنزل الله تعالى فى كتبه المنزله : التوراة والانجيل والقرآن ، ومن ثم اعتبر من لايحكم بما أنزل الله كافرا وظالما وفاسقا ، وقد

---

(٢) سورة يوسف : الآية ٤٠ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٤٤ .

(٤) سورة المائدة : الآية ٤٥ .

(٥) سورة المائدة : الآية ٤٧ .

(٦) سورة المائدة : الآية ٤٩ .

(٧) سورة النساء : الآية ١٠٥ .

حاد عن طريق الصواب ، واتبع هواه بمعنى أن تاريخ البشرية برسالاته السماوية الثلاث ، يحمل معنى الالزام أى الخضوع للمشيئة الالهية .

فلذا نرفض التفسير الخاص ببعض الآيات التى نزلت فى اليهود أو النصارى دون المسلمين ، لأن مصدر الكتب الثلاثة من مشكاة واحدة ، وقد جاء الاسلام دين الختم ليقرر هذه الحقيقة أن الحكم يكون بما أنزل الله .

ثم نجد قول الله تعالى بعد ذلك يطلب من الناس اتباع ما أنزل اليهم من عنده تعالى دون غيره : « اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون (٨) .

وتأتى الآيات تباعا مؤكدة أن الله تعالى هو المتصرف فى كل شىء وبيده الأمر كله فيقول عز وجل :

« قل اللهم مالك الملك ، تؤتى الملك من تشاء ، وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء ، وتذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شىء قدير » (٩) .

« له ملك السموات والأرض والى الله ترجع الأمور » (١٠) .

« يقولون هل لنا من الأمر شىء قل ان الأمر كله لله » (١١) .

ونتيجة لازمة وضرورية لما سبق ـ وهو أن الحكم لله تعالى بيده الأمر كله ـ تكون الطاعة واجبة لله والرسول وأولى الأمر ، وملزمة على المؤمنين والمؤمنات كقوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (١٢) .

« من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا » (١٣) .

---

(٨) سورة الأعراف : الآية ٣ .
(٩) سورة آل عمران : الآية ٢٦ .
(١٠) سورة الحديد : الآية ٥ .
(١١) سورة آل عمران : الآية ١٥٤ .
(١٢) سورة النساء : الآية ٥٩ .
(١٣) سورة النساء : الآية ٨٠ .

« قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وان تطيعوه تهتدوا وما على الرسول الا البلاغ المبين » (١٤) ٠

« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا »(١٥) ٠

« فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » (١٦) ٠

« وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » (١٧) ٠

وعلى هذا النهج السماوى لم تخرج الأحاديث النبوية عن هذا المعنى ، لأنه لاينطق عن هوى ، فنراه صلى الله عليه وسلم يؤكد على العمل بما جاء فى كتاب الله العزيز قائلا :

« عليكم بكتاب الله ، أحلوا حلاله وحرموا حرامه » (١٨) ٠

« ان الله فرض فروضا فلا تضيعوها ، وحرم حرمات فلا تنتهكوها ، وحد حدودا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » (١٩) ٠

وكان النبى يخاطب أمته الاسلامية عبر التاريخ التى ستجىء من بعده بلسان حال زمانه فى قوله فيقول : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما ان تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله » (٢٠) ٠

وهذا يعنى أن يكون الحكم لما رسمه القرآن الكريم ، وجاءت به السنة الحميدة من أجل سعادة الأمة الاسلامية أفرادا وجماعات لأن الله تعالى هو الحاكم الحقيقى للعالمين ، وأن قانونه السماوى والأبدى ، هو القانون الذى يحكم به ، وبذلك تصير السيادة لله تعالى وحده ، وبيده التشريع ، وليس

---

(١٤) سورة النور : الآية ٥٤ ٠

(١٥) سورة الأحزاب : الآية ٣٦ ٠

(١٦) سورة النساء : الآية ٦٥ ٠

(١٧) سورة الحشر : الآية ٧ ٠

(١٨) رواه أحمد ٠

(١٩) رواه البخارى ٠

(٢٠) رواه البخارى ٠

لأحد — وان كان نبيا — أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله ، والنبى لايتبع الا ما يوحى اليه كقوله تعالى : « ولا أقول لكم انى ملك ان أتبع الا ما يوحى الى » (٢١) .

ومن ثم فطاعة الناس للرسول صلى الله عليه وسلم واجبة ، لأنه يأتيهم بالأحكام الالهية بقوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » (٢٢) ، « وما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون » (٢٣) .

ونستخلص من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية السابقة ، تأكيدها على سيادة التشريع الالهى فى النقاط التالية :

(أ) أن الحاكم الحقيقى هو الله سبحانه وتعالى ، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته العلية فقط ، والذين من دونه فى هذه الدنيا هم رعايا سلطانه العظيم ، وبذلك لا يكون لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين فى الدولة نصيب فى هذه السيادة الالهية .

(ب) لا يستطيع أحد أن يشرع قانونا أو يغير شيئا فما شرع الله للمسلمين وانما اجتهاد المسلمين فى نطاق القواعد الكلية والمبادىء العامة التى جاءت فى القرآن والسنة وخاصة ما تمس حياتهم ومعاشهم ومعاملاتهم دون العقيدة أو العبادة ، فهى ثابتة حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

(جـ) تأسيس الدولة الاسلامية يقوم على القانون المشرع من عند الله مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التى بيدها زمام هذه الدولة ولا تستحق هذه الدولة الاسلامية طاعة الناس لها الا من حيث أنها تحكم بما أنزل الله ، وتنفذ أمره فى خلقه .

ورغم وجود القانون الالهى فى الدولة الاسلامية ، الا أن هذا لايمنع الاجتهاد بالرأى والقياس بحسب تغير الأحوال عبر الزمان للاقاة الأحداث الجديدة التى لم ترد فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فان هذا لايعنى الجدة فى التشريع أو استحداث أمر جوهرى فى التشريع لم يكن موجودا بل من قبل قياس الشبيه بالشبيه ، ما دامت العلة واحدة فيهما ، ولا يمكن

---

(٢١) سورة الأنعام : الآية ٥٠ .

(٢٢) سورة النساء : الآية ٦٤ .

(٢٣) سورة آل عمران : الآية ٧٩ .

لمثل هذا المنهج أن يكون سبيلا الى وضع قاعدة أو تشريع أساسي لم يرد في القرآن والا اعتبر بدعة .

فالقرآن الكريم هو أساس انطلاق المجتهدين في اجتهادهم ، وكذلك السنة الحميدة في المسائل التوفيقية ما لم تتعارض مع النصوص القرآنية .

٢ ـ الاستخلاف :

والاستخلاف المبدأ الثاني في النظام السياسي الاسلامي ، ويعني من هو الذي يستخلفه الله على الأرض ؟ نجد أن الله تعالى قد استخلف الانسان في الأرض ، ومن ثم نرى وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم تعطينا المثل الأعلى والأسمى لخلافة الله على الأرض كمحصلة نهائية متجسدة في شخص النبي الكريم صلى الله عليه وسلم التي انتهت به سلسلة الأنبياء والرسل منذ خلق الله تعالى آدم عليه السلام كقوله تعالى : « اني جاعل في الأرض خليفة » (٢٤) « وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم ان ربك سريع العقاب وانه لغفور رحيم » (٢٥) . « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم » (٢٦) .

وهنا يستبين لنا من هذه الآيات أن الاسلام قد جاء بنظام الخلافة في رئاسة الحكم وجعل من يقوم بها خليفة ، لمن يتولى الحكم في الأرض ، سواء كان النبي صلى الله عليه وسلم ، أو أحد المؤمنين ، كما جعل الاسلام أيضا هذه الخلافة لجميع المؤمنين ، ولم يقل أنه يستخلف أحدا منهم ، حيث يتضح أن الخلافة خلافة عمومية ، لا يستبد بها فرد أو أسرة أو طبقة ، بل تعني أن كل المؤمنين خليفة عن الله وكل واحد مسئول أمام ربه من حيث كونه خليفة يعمل ويحكم بما أنزل الله تعالى .

ولهذا نجد السنة الحميدة تواكب القاعدة العامة القرآنية في الاستخلاف ، موضحة لها ومفسرة اياها فيقول النبي صلى الله عليه وسلم

---

(٢٤) سورة البقرة : الآية ٣٠ .

(٢٥) سورة الأنعام : الآية ١٦٥ .

(٢٦) سورة النور الآية ٥٥ .

« ...... كل راع مسئول عن رعيته (٢٧) ، حيث أن النص القرآنى لم يحدد بصورة قاطعة الوسيلة التى يتقلد بها الحاكم منصبه ، بمعنى هل تكون بالانتخاب أم بالوراثة أو بالتعيين ؟ كذلك السنة لم توضح لنا الطريقة فى هذا الشأن ، وانما يمكن أن نستخلص من أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم كيفية تولية أحد المسلمين أمر الجماعة التى توجب لكل جماعة من رئيس لها ، يدبر أمورها ، ويسوس شئونها ٠ فى الاطار الذى رسمه الله تعالى فى كتابه المبين ، وكما وضحه الرسول صلى الله عليه وسلم فى ذلك بقوله : ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام الذى على الناس راع وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته ، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده وهى مسئولة عنهم وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسئول عنه ، ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته (٢٨) ٠

ونرى فى هذا الحديث الجامع لحدود المسئوليات فى الأفراد والجماعات يؤكد أيضا تدرج المسئولية فى أفراد الجماعة بحيث تشمل الجميع من الامام أو الخليفة الى أى فرد فى الدولة حتى تبدو هذه الدولة الاسلامية فى الصورة القوية المتماسكة نتيجة رعاية كل واحد فيها وحسب وضعه الاجتماعى سواء كان حاكما أو رب أسرة ٠٠٠٠ ألخ ٠

ويتأكد هذا المعنى أيضا فى قول الرسول صلى الله عليه وسلم « اذا خرج ثلاثة فى سفر فليؤمروا عليم أحدهم » (٢٩) ، « ما من وال يلى رعية من المسلمين،فيموت، وهو غاش لهم ،الا حرم الله عليه الجنة»(٣٠) ٠ « من أخون الخيانة تجارة الوالى فى رعيته » (٣١) « اذا أمر عليكم عبد مجدع يقودكم بكتاب الله تعالى فاسمعوا وأطيعوا » (٣٢) ، « اذا بويع لخليفتين ، فأقتلوا الآخر منهما » (٣٣) « لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » (٣٤) ٠

---

(٢٧) رواه البخارى ومسلم والترمزى وأحمد (متفق عليه) ٠

(٢٨) المصدر السابق ٠

(٢٩) رواه أبو داود ٠

(٣٠) حديث متفق عليه ٠

(٣١) رواه مسلم

(٣٢) رواه البخارى ومسلم ٠

(٣٣) رواه مسلم ٠

(٣٤) رواه البخارى ٠

من هـذه السنة الحميدة يتضـح لنا أنه لابد من اختيار الحاكم أو الخليفة أو الأمير بصرف النظر عن لونه وجنسه مادام عاملا بكتاب الله وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم ، كما ينبغي أن يكون الحاكـم رجلا ليتولى زمام الحـكم دون المرأة ، ولا يصـح أن يكون هناك أكثر من خليفة للجماعة أو الدولة بمعنى أن يكون للدولة الاسلامية رئيس واحد ٠

٣ ـ البيعـــة :

رغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد اصطفاه الله سبحانه وتعالى ليجمع في زمام يده السلطتين الدينية والزمنية ، الا أننا نجد النبي صلى الله عليه وسلم من واقع ممارساته العملية ، يدلنا على الطريق القويم الذي ينبغي أن نسير فيه لتختار الأمة الاسلامية من بعده وليكون نبراسا نهتدي بـه ٠

كانت بيعتي العقبة الأولى والثانية من أهل المدينة للرسول صلى الله عليه وسلم بمثابة العقد بينهم وبينه لمناصرة كل منهما الآخر ، ولكن ما قام به الرسول عليه الصلاة والسلام من خلال الممارسات العملية للبيعة يجد السند الالهي الذي يبارك هذه البيعة ويدعمها في وقائع معينـة ، وبذلك تكون النصوص القرآنيـة التي ذكرت البيعـة ، تؤكد ما قام به الرسول وتعطي للبيعة أهمية في اختيـار الحكام فيما بعد ومن ذلك قوله تعالى : « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، يد الله فوق أيديهم ، فمن نكث فانمـا ينـكث على نفسه ومن أوفى بما عاهـد عليه الله فسيؤتيـه أجرا عظيما » (٣٥) ، « لقد رضى الله عن المؤمنـين اذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهـم فأنزل السكينـة عليهم وأثابهم فتحا قريبـا (٣٦) ، « ياأيها النبي اذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ألا يشركن بالله ، ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترنيه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله أن الله غفور رحيم»(٣٧) « فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ذلك الفوز العظيم » (٣٨) ٠

من هذه الآيات السابقة ، يتبين لنا بوضوح أهمية البيعة ودورهـا

---

(٣٥) سورة الفتح : الآية ١٠ ٠

(٣٦) سورة الفتح : الآية ١٨ ٠

(٣٧) سورة الممتحنة : الآية ١٢ ٠

(٣٨) سورة التوبة : الآية ١١١ ٠

فى إيجاد الدولة الاسلامية الأولى التى أسسها الرسول صلى الله عليه وسلم فى المدينة ، يجعلنا ننظر الى هذه البيعة نظرة موضوعية باعتبارها أحدى الركائز الهامة فى اختيار الحاكم المسلم فيما بعد والتى اتخذت شكل أهل الحل والعقد وقد سبق أن أوضحنا ذلك عند كلامنا فى تطور الفكر السياسى الاسلامى والأخلاقى .

رأينا القرآن الكريم لم يحدد كيفية أداء البيعة ولا شروطها ولا على من تجب واقتصر النص القرآنى فى الاشارة اليها باعتبارها الاجراء الذى يضفى الشرعية على من يتولى أمر الدولة ، وترك ايضاح كل هذه النقاط الى السنة الحميدة ، التى ظهرت من خلال التطبيق العلمى للبيعة التى تتم بين الرسول صلى الله علية وسلم وبين المؤمنين من حيث كانوا يبايعونه على ايمان بالله والتزام أوامره ، وتجنب نواهيه ، وعلى السمع والطاعة فيما يستطيعون أدائه ، سواء أحبوا ذلك أو كرهوا ، وعلى عمل وقول الحق حيثما كانوا لايخشون فى الله وتعاليمه لومة لائم .

ولذا نجد الرسول يقرر عن حق البيعة أو حق اختيار الحاكم فيما بعد ، فانه من حق جميع المسلمين جميعا رجالا ونساء ممن بلغوا سن الرشد ، وفيما يتعلق بشروط البيعة فقد حددها الرسول صلى الله علية وسلم انطلاقا من الرؤى الاسلامية فى تنظيم الدولة التى تجعل الحاكم والشعب فى وضع ائتلافى يعملان معا لرفع شأن الدولة الاسلامية ، حيث يتحرك الحاكم — من موقع المسئولية التى سوف يحاسب عليها أمام الله — نحو تحقيق الخير للدولة ، ويتحرك الشعب — من منطلق الحفاظ على الجماعة فى ضوء التوجيهات الاسلامية — نحو الغرض ليلتقيا معا على طريق الرشاد الذى يحقق للدولة الرفاهية والرفعة التى يتطلبها التشريع الاسلامى ، فيقول صلى الله عليه وسلم مؤكدا أهمية « البيعة » من مات وليس فى عنقه بيعة ، مات ميتة جاهلية » (٣٩) . هذا الحديث يشير الى أن المسلم ينبغى أن يكون اختياره مبنيا على البيعة أى الانتخاب . وهذا القول يؤيده حديث آخر :

يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبى خلف نبى ، وانه لا نبى بعدى ، وستكون خلفاء فتكثر فقالوا : فيما تأمرنا ؟ قال : فوابيعة الأول فالأول ، وأعطوهم حقهم فان الله سائلهم عما استرعاهم » (٤٠) .

---

(٣٩) رواه مسلم .

(٤٠) رواه مسلم .

كما أوضحنا أن البيعة تتم لخليفة واحد ، فاذا تم مبايعة اثنين فيكون قتل الآخر منهما كقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إذا بويع لخليفتين ، فاقتلوا الآخر منهما » (٤١) .

كما نجد حكمة النبى صلى الله عليه وسلم تبرز بصفته قائدا للأمة الاسلامية عندما يقرر عدم جعل البيعة مطلقة على السمع والطاعة على المسلم الا بقدر ما يستطيع ، مخلصا ناصحا كل مسلم في حدود الله المرسومة للبشر ، فنرى جرير بن عبد الله البجلى يقول : « بايعت النبى صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة ، فلقننى صلى الله عليه وسلم : فيما استطعت والنصح لكل مسلم » (٤٢) .

ومن هنا يتضح دور البيعة فى اختيار الحاكم ، حيث يترتب على هذه البيعة — أى اختيار الحاكم — مسئولية كاملة بالنسبة للحاكم وأيضا بالنسبة للمحكومين .

(أ) مسئولية المحكومين (الرعية) :

وانطلاقا من هذا المنظور اشتراط الرسول صلى الله عليه وسلم على كل من يؤدى البيعة أن يؤديها بغرض الاخلاص للحاكم ، هذا الاخلاص الذى لن يتحقق الا اذا كان الدافع هو الادراك الواعى السليم بأن هذا الحاكم سيعمل على تحقيق سلامة وخير المجتمع فى اطار الحكم بما أنزل الله أما اذا كان المحرك والدافع الشخصى نحو اختيار الحاكم هو فائدة خاصة يرجو تحقيقها لنفسه بحيث يدوم ولائه بدوام المنفعة ، وينقطع بانقطاعها فان هذا سيكون مؤشرا نحو اختلال التوازن فى الدولة الاسلامية ، لأنه سيعنى عندئذ أن هذا الفرد قد انسلخ عن دوره كمواطن صالح أعان من لايصلح على تولى أمر الدولة لمنفعة شخصية يرجو تحقيقها لنفسه بدون نظر الى كونها تتفق أو تتعارض مع مصلحة الغير ، أو أنه بذلك المسلك المعيب قد شق عصا الطاعة على الحاكم الصالح عندما انقطع مايرجو تحقيقه من أمور قد لا تكون حقا له ، ولهذا حذر النبى صلى الله عليه وسلم المؤمنين عند اختيارهم لمن يتولى أمرهم بأن يختاروا الأصلح للأمة الاسلامية، وليس اختياره يكون لغرض شخصى يعود عليه فقط بالمنفعة دون غيره ،

---

(٤١) رواه مسلم .

(٤٢) رواه مسلم والبخارى .

ولذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « من استعمل رجلا من عصابة ومنهم من هو أرضى منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين » (٤٣) .

« واذا وسد الأمر الى غير أهله فانتظروا الساعة » (٤٤) .

واستكمالا لتوضيح دور الأمة الاسلامية فى التنظيم السياسى فقد أكد المصطفى صلى الله عليه وسلم على أن دور الأمة الاسلاميـة فى التشريع الاسلامى لا ينتهى بالبيعة فقط ، ولا يحدد بالطاعة فقط وانما هى مسئولة عن تبصير الحاكم ببواطن ضعفـه ونواحى القصور فى سياسته ، ولكى يتحقق أداء الأمة الاسلامية لهذا الدور على أكمل وجه نرى الرسول صلى الله عليه وسلم ينهى أمته بصورة قاطعة عن أى محاولة من تمكين الحاكم فى السير فى الطريق غير السوى فيقول عليه السلام : « ماأستخلف خليفة ، الا له بطانتان ، بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه ، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه ، والمعصوم من عصم الله » (٤٥) .

كما انه يجب على الأمة الاسلامية الحرص فى اختيار الحاكم الذى يبايعونه حتى لا يهلكوا لسوء اختيارهم لامام جائر أو حاكم غاش ، فينبه الرسول أمته فيقول : « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذو على يديـه ،

الرسول أمته فيقول : « ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه ،

الاسلامية التصدى له ومنعه من الظلم وايقافه عند حده تأكيدا لهذا المعنى نرى الرسول يقول أيضا :« أحب الجهاد الى الله كلمة حق تقـال لامام جائر » (٤٧) .

ونستخلص من هذا أن دور المحكومين ـ أى الرعية ـ وهى الأمـة الاسلامية تتحدد فيه المسئولية فى أمرين هما :

الأمر الأول :

ان من حق كل فرد فى المجتمع الاسلامى بل وفرض عليـه أن يقول كلمة الحق ويحمى ويذبعنه ، وأن يبذل ما فى وسعه لمنع المنكر والضرب

---

(٤٣) رواه الحاكم .

(٤٤) رواه أحمد .

(٤٥) رواه البخارى .

(٤٦) رواه داود والترمذى .

(٤٧) رواه أحمد .

على يد الباطل قدر امكانه مع التعاون مع أخوته المواطنين ، وفى هذا يقول الله تعالى «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان» (٤٨)، « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا » (٤٩) « الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله » (٥٠) .

أما الأمر الثاني :

وهو الطاعة بالنسبة للمحكومين فتؤكد الآية : « ولا يعصينك فى معروف » (٥١) فلذا وجبت طاعة الأفراد فى الأمة الاسلامية للحاكم فى المعروف فقط ولا حق لأحد أن يطاع فى معصية بمعنى أن الحكم الصادر من الحاكم أو الحكومة الى الرعية واجب الطاعة اذا كان مطابقا للقانون الشرعى ولا طاعة لهم فيما يخالف ذلك القانون ـ القرآن والسنة ـ ولا يلزم أحد تنفيذ هذا الحكم ، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم فى ذلك أيضا : « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره مالم يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » (٥٢) .

ومن أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام فى ذلك أيضا : « لاطاعة لمن عصى الله » ، « ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » ، « لاطاعة لمن لم يطع الله » ، « من أمركم من الولاة بمعصية فلا تطيعوه » (٥٣) .

ولم يقف دور الأمة الاسلامية عند هذا الحد من الطاعة أو عدم الطاعة ، تتحدد صفات المؤمنين فيها ، انهم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ، والحافظون لحدود الله ، فمن يخرج عن هذه الصفات فيجب التصدى له كقوله تعالى : « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة (٥٤) . ومن ثم فيجب على كل فرد فى الأمة الاسلامية أن يبذل قصارى جهده فى دفع الشر كقوله تعالى : « لايكلف الله نفسا الا وسعها » (٥٥) .

---

(٤٨) سورة المائدة : الآية ٢ .

(٤٩) سورة الأحزاب : الآية ٧٠ .

(٥٠) سورة التوبة : الآية ١١٢ .

(٥١) سورة الممتحنة : الآية ١٢ .

(٥٢) البخارى ومسلم .

(٥٤) سورة الأنفال : الآية ٢٥ .

(٥٥) سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

وتأتى بعد ذلك الأحاديث النبوية مؤيدة لهذه المعانى القرآنية السامية بأن واجب الأمة التصدي للظلم والأخلاق السيئة الصادرة من الحاكم أو من غيره فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « من رأى منكم منكرا ، فليغيره ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الايمان » (٥٦) ، « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » (٥٧) ، « من أرضى سلطانا بما يسخط ربه خرج من دين الله » (٥٨) « أنه سيكون بعدى أمراء من صدقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس منى ولست منه » (٥٩) ، « سيكون عليكم أئمة يملكون أرزاقكم يحدثونكم فيكذبونكم ويعملون فيسيئون العمل لايرضون منكم حتى تحسنوا قبيحهم وتصدقوا كذبهم فأعطوهم الحق ما رضوا ، فاذا تجاوزوا فمن قتل على ذلك فهو شهيد (٦٠) .

هذه هى مسئولية المحكومين تجاه الحاكم وفقا لما جاء فى القرآن الكريم والسنة الحميدة .

(ب) مسئولية الحاكم (الراعى) :

بعد أن أوضحنا مسئولية الرعية المسلمة قبل حاكمها فلابد من معرفة واجبات الحاكم المسلم تجاه رعيته ـ لأن أول واجب فرض على الحاكم وحكومته فى الدولة الاسلامية هو أن يقيم نظام الحياة الاسلامية كاملا غير منقوص أو مبدل ، وعليه أن يرفع من قدر الخير وينشره ويقضى على الشرور ويزيلها طبقا للمعيار الأخلاقى الاسلامى ، فقد أوضح لنا القرآن الكريم هدف الدولة ممثلة فى محكوميها وحاكمها عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم القدوة الصالحة للحكم الاسلامى الذى يعتبر ارهاصا للأمة الاسلامية فيما بعد ، فيقول الله تعالى : « والذين ان مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر»(٦١)، « وأن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (٦٢) .

---

(٥٦) رواه مسلم والترمزى وأبو داود .

(٥٧) رواه أبو داود .

(٥٨) كنز العمال .

(٥٩) رواه النسائى .

(٦٠) كنز العمال .

(٦١) سورة الحج : الآية ٤١ .

(٦٢) سورة الشورى : الآية ١٣ .

وان الغرض من جهاد الرسول صلى الله عليه وسلم ضد العالم غير الاسلامى هو فقط أن يكونوا الدين كله لله (٦٣) ، وان الأمر الذى لأمة محمد عليه الصلاة والسلام ومن قبلها من أمم الأنبياء جميعا هو « ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء » (٦٤) ٠

من هذا يتضح أن العمل الرئيسى للرسول صلى الله عليه وسلم فى أن يقيم دولة الاسلام على نظام الدين كاملا وألا يكون فيها مبتدعان ومحدثات تبعد الأمة الاسلامية عن هدفها وحياتها التى شرعها الله فى قرآنه وفسرتها سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ٠ من هذا المنطلق يكون دور الحاكم قد تحدد فى الحفاظ على الدين والدنيا أى أن الاسلام دين ودولة ٠ فيقول النبى صلى الله عليه وسلم « اياكم ومحدثات الأمور ، كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة » (٦٥) « من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الاسلام » (٦٦) ٠

كما نرى أن النبى صلى الله عليه وسلم كيف نقتدى به عبر الأجيال فكان صلى الله عليه وسلم لايعين أحدا فى منصب يطلبه ، لأن طالب هذا المنصب غير جدير به ، وربما هو أقل الناس كفاءة وصلاحية وما دام هذا الشرط مسئولية الحاكم عند اختيار معاونيه فيقول الله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا » (٦٧) ويسير على هذا الدرب الرسول صلى الله عليه وسلم « أنا والله لانولى على عملنا هذا أحدا سأله أو حرص عليه » (٦٨) ٠

« ان أخونكم عندنا من طلبه » (٦٩) ٠

هذا بجانب حكمه بما أنزل الله محققا العدل بين الجميع ٠

من هذا يتضح لنا أن القرآن الكريم والسنة الحميدة ، جعلت البيعة مرشدا للأمة الاسلامية لاختيار حاكمها ، ومن منطلق هذه البيعة استبان

---

(٦٣) سورة الأنفال : الآية ٣٩ ٠

(٦٤) سورة البينة : الآية ٥ ٠

(٦٥) رواه البخارى ٠

(٦٦) رواه البخارى ٠

(٦٧) سورة القصص : الآية ٨٣ ٠

(٦٨) رواه البخارى ومسلم ٠

(٦٩) رواه أبو داود ٠

لنا أن مسئولية كل من الحاكم والمحكومين ، أي بين الرئيس والشعب وكما ظهر لنا أيضا واجبات وحقوق كل منهم في نقاط معينة حيث أوجب على الرؤساء من ناحية التشاور مع الشعب ضرورة لازمة لحياة الاسلامية ـ كما يجب أن يكون امضاء القرار النهائي طبقا لقواعد العدالة والعمل على اقرار النظام وصون الأموال وعدم المساس بها (٧٠) وعدم قصور الانتفاع بها على الأغنياء · كما أوجب على الشعب من ناحية أخرى طاعة أولياء الأمر فيما أمر الله مع تجنب الافساد في الدولة ، ورد الأمور التي تستشكل عليهم الى أولى الأمر باعتبارهم أقدر على الاجتهاد في معالجة مثل هذه المشكلات التي تعترض حياتهم ·

٤ ـ الشورى :

ومن المبادىء التي يقوم عليها الحكم في الاسلام : مبدأ الشورى الذي يعتبر حجر الزاوية في بناء الدولة الاسلامية ، تؤكدها الآيتان الكريمتان اللتان ورد فيهما النص صريحا على وجوب اتباع هذا المبدأ ـ مبدأ الشورى ـ ففي الآية الأولى يقول الله تعالى : « فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب ، لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ، فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » (٧١) ·

ويقول الله في الآية الثانية : « والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم وبما رزقناهم ينفقون » (٧٢) ·

فالشورى في النص الأول جاءت في صورة أمر الرسول صلى الله عله وسلم ، فهي واجبة الاتباع فمن باب أولى تكون الأمة الاسلامية ملزمة بها · بينما جاءت الشورى في النص الثاني تبين أن من صفات المؤمنين الأساسية : انهم يتصرفون في أمورهم ويقررون آراءهم عن طريق التفاهم والتشاور والمشاركة وتبادل الرأي أي بالشورى ·

وبذلك شرع الاسلام الشورى ، فيما لم ينزل فيه وحي ولم تمض فيه سنة صحيحة ويقول الزمخشري في تفسير « شاورهم في الأمر » أي شاورهم في أمر الحرب ونحوه ، مما لم ينزل عليك فيه وحي لتستظهر برأيهم (٧٣) ·

---

(٧٠) العسقلاني : فتح الباري ، كتاب الأحكام ، ص ٢٢٨ ·

(٧١) سورة آل عمران : الآية ١٥٩ ·

(٧٢) سورة الشورى : الآية ٣٨ ·

(٧٣) الزمخشري : الكشاف ، جـ ١ ، ص ٢٢٦ ·

والشورى التى الزمنا الله بها عن طريق رسوله الكريم هى فى المسائل التوفيقية وهى المتعلقة بالشئون الدينوية وبشئون الحكم وبالأمور التى يتعرض لها الناس فى حياتهم اليومية ، وفى بعض المناسبات والظروف الخاصة بهم ، ويكون الناس فيها رأى ومشورة ، أما فى غير ذلك وهى المسائل التى تتعلق بشئون العقائد والعبادات ، فهذه أمور ليس للأفراد فيها رأى ولا مشورة وما الرسول نفسه الا مبلغا وبشيرا بالنسبة لها ، وما أفراد الأمة منها الا مطيعين ومنفذين ، وهذه المسائل تعرف بالمسائل التوقيفية التى يجب عدم الخوض فيها بالرأى أو المشورة لأنها أحكام الله التى ليس فيها تبديل ولا تعديل ٠

ومن ثم اعتبرت الشورى من المسائل التوفيقية التى تعتبر مبدأ أساسيا فى الحكم الاسلامى ، لأنها تثرى الفكر الاسلامى بأعمال العقل والاجتهاد وفيما يتعلق بأمور الدنيا ما لم يتعارض مع أحكام الله تعالى وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم ٠

لهذا نجد القرآن الكريم يأمر بضرورة مبدأ الشورى وترك لنا الله حرية الاختيار لمبدأ الشورى حسب مقتضيات الظروف والأحوال (٧٤) حتى لا يشق على المسلمين اتباع نظام معين واحد ولكن القرآن الكريم حدد من تجب مشاورتهم بأولى الأمر كقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا (٧٥) وكقوله تعالى أيضا : « واذا جاءهم أمر من الأمن والخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم (٧٦) ، وكذلك فى قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون » (٧٧) ٠

يتضح لنا من هذه الآيات أن الشورى أمر واجب بين المسلمين جميعا لأنها تفتح باب الاجتهاد وفى نطاق الشريعة الاسلامية ما لم يرد فيها نص ٠

أما عن أولى الأمر فينبغى أن نلم بأهم مواصفاتهم ، فهم أصحاب الرأى وقادة الفكر من كل جانب من جوانب الحياة وأهل الاختصاص والتخصص

---

(٧٤) عبد الوهاب عزام : الرسالة الخالدة ٠ ص ٢١٣ ٠

(٧٥) سورة النساء : الآية ٥٩ ٠

(٧٦) سورة النساء : الآية ٨٣ ٠

(٧٧) سورة النحل : الآية ٤٣ ٠

والنظر العميق والبحث الدقيق فى سائر مصالح الأمة وشئونها المختلفة فى شئون السياسة الداخلية والخارجية والحرب والسلام وشئون المال والاقتصاد وشئون القضاء وفصل الخصومات وشئون الدين وغير ذلك كثيرا ، ففى كل أمر من هذه الأمور ، رجال عرفوا بنضج الرأى وعمق الفكر وقوة البحث وحسن الانتاج ، تعرفهم الأمة بآثارهم وانتاجهم العلمى والفكرى ، ويمنحهم الرأى العام ثقته وهم وسيلتها وعمادها فى سياسة أمورها وتدبير شئونها (٧٨) .

أما السنة الشريفة فنراها تأتى مؤيدة لما ورد فى القرآن الكريم من الاشادة بالشورى ، والحث على اتباعها ، لما فيه صلاح الفرد وصلاح الجماعة ، ومن السنة القولية (٧٩) نجد الرسول صلى الله عليه وسلم يقول « استعينوا على أموركم بالمشاورة » ، « وما استغنى مستبد برأيه ، وما هلك أحد من مشورة » ، ما تشاور قوم قط الا هدوا لأرشد أمرهم » ، « ما ندم من استشار وما خاب من استخار » ، « اذا كان أمراؤكم ، وأغنياؤكم سمحاءكم ، وأمركم شورى بينكم ، فظهر الأرض خير من بطنها ، واذا كان أمراؤكم شراركم ، وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم الى النساء فبطن الأرض خير لكم ظهرها » .

أما السنة العملية ، فمليئة بالشواهد التى تدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان دائم التشاور مع صحابته ، يكره الاستبداد بالرأى وكثيرا ما نزل عند حكمهم ، وان كان فى بادىء الأمر يخالف ما ذهبوا اليه ، الوقائع كثيرة فى ذلك منها : استشارته صلى الله عليه وسلم لهم فى اختيار المكان الذى ينزل فيه المسلمون يوم بدر ، وأخذه برأى الحباب ابن المنذر ، واستشارته فيما يعمل بشأن من أسروا فى تلك الموقعة ، فوافق على رأى أبى بكر رضى الله عنه الذى أشار حينئذ بالفداء ومعه الكثير يؤيدون هذا الرأى ما عدا عمر الذى رأى ما رأته الأكثرية ، وبعد ذلك نرى الرسول صلى الله عليه وسلم قد قبل رأى الأكثرية حين أشارت عليه بالخروج يوم أحد ، وليست هزيمة المسلمين فى موقعة أحد بسبب المشورة ، ولكن بسبب تصرفهم الخاطىء ونشوتهم فى النصر ولم تنته بعد المعركة فكانت هزيمتهم ، يؤكد أبو هريرة رضى الله عنه أنه لم أجد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (٨٠) ، كما يوضح لنا على

---

(٧٨) د. محمود حلمى : نظام الحكم الاسلامى ، ص ١٥٥ .

(٧٩) فى الصحيحين (البخارى ومسلم) ما عدا الحديث الأخير رواه الترمذى .

(٨٠) البخارى .

ابن أبى طالب أهمية الشورى فيقول « سألت يوما رسول الله صلى الله عليه وسلم لو وقع لنا بعدك ويعنى على بذلك بعد وفاة الرسول الكريم - ما لم نجد له حكما فى القرآن أو نسمع منك فيه شيئا فماذا تفعل ؟ فقال صلى الله عليه وسلم اجمعوا العابدين من امتى واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأى واحد (٨١) .

هذا المبدأ الذى يتمثل فى قاعدة الشورى قد أوضحها الرسول صلى الله عليه وسلم ورسم لها الاطار الذى تسير فيه على أساس من القرآن الكريم وسنته الشريفة ، مبينا فى حالة عدم وجود ما ليس له حكما فى القرآن أو السنة ، فقد أبان ذلك بضرورة اجتماع العابدين من أمة الاسلام ليتشاوروا فيما عن لهم ، ولا يجعلوا هذا الأمر مقصورا على رأى واحد فقط . وبهذا فتح لنا الرسول صلى الله عليه وسلم باب الاجتهاد وعن طريق الشورى من أفاضل المسلمين وأعبدهم ، ولم يغلق عليهم باب الاجتهاد أمامهم مادامت الشورى حكمهم وهذا ما سنراه عند تناولنا لتطور النظم السياسية فى الاسلام ومدى ارتباطها بالأصول القرآنية والنبوية والتزامها بمبادىء الدين .

٥ ـ العدل :

ان الحكم الاسلامى بين الناس يستمد أصوله من فكرة التوحيد الأمر الذى يتطلب بعد هذا أن يقوم النظام على أساس العدل .

ان العدل الذى يقوم عليه نظام الحكم الاسلامى ، ويعتبر حقا دعامة قوية من دعاماته هو العدل المثالى (٨٢) بين الناس جميعا مهما تختلف أجناسهم وأديانهم هو العدل الذى لا يتأثر بالقرابة أو الجاه أو السلطان ، والذى لا ينبغى أن يتأثر أيضا بالبغض أو الكراهية أو العداوة ولا بأى عامل آخر غير ما تقدم كله .

لذلك أمر الله بالعدل ونهى عن نقيضه وهو الظلم والبغى فى كثير من قرآنه الكريم ، متوعدا الظالمين بأشد العقاب ، ومثيبا أهل العدل بالخير والفلاح فى الدنيا والآخرة ، وكذلك الأمر بالنسبة للنبى صلى الله عليه وسلم الذى جاءت سنته الشريفة سواء كانت قولية أو عملية مطابقة تماما لما جاء فى القرآن الكريم .

---

(٨١) البخارى .

(٨٢) د. محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، ص ١٢٤ .

فيقول الله تبارك وتعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون (٨٣) ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (٨٤) ، « واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون » (٨٥) ، « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين أن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وأن تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا » (٨٦) ، « ولا يجرمنكم شنآن قوم الا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون » (٨٧) .

من هذه الآيات البينات تتجلى عظمة العدالة الاسلامية التى يأمرنا فيها الله تعالى أن نعدل حتى ولو ضد أنفسنا أو أقرب الناس الينا ، كما يحذرنا سبحانه وتعالى من الهوى الذى يبعدنا عن اقامة العدل ، فلا بد من اقامة هذا العدل مهما كانت البغضاء والشحناء بين الناس لأن اقامة مثل هذا العدل يجعل المجتمع الاسلامى مجتمعا صالحا والحكم فيه يكون رشيدا يؤدى الى أطيب الثمرات ، بالنسبة للفرد وللجماعة ، ولهذا اختار الله محمدا صلى الله عليه وسلم لكى يكون خليفته فى الأرض وليحكم بين الناس بالعدل وهذا يعنى أن الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرته لكافة أعمال القضاء وشئونه وفقا لما أنزله الله عليه من أحكام .

من هذا العدل تبرز فكرة العدالة الالهية ، ويتسع معناها لتشمل سائر جوانب التنظيم فى القضاء بين الناس ، أو تدبير أمور المعاش والارتزاق بينهم أو معاملة الآخرين من غير المسلمين أو فى كفالة حقوق الرعية فى الأرض والزرع والتجارة وأنصبة المستحقين فى بيت المال وفى غير ذلك من الأمور التى تخص كل من الفرد والجماعة .

فالعدل شرعة الهية لا يتدخل فى تقنينها أى سلطة من ملكية أو استبدادية أو قبلية أو طبقية ، فالرعية يتساوون مع الحاكم ويستطيعون استخلاص حقوقهم منه شخصيا بحسب مستوى العدل الاسلامى وتطبيقا

---

(٨٣) سورة النحل : الآية ٩٠ .

(٨٤) سورة النساء : الآية ٥٨ .

(٨٥) سورة الأنعام : الآية ١٥٢ .

(٨٦) سورة النساء : الآية ١٣٥ .

(٨٧) سورة المائدة : الآية ٨ .

لمبدأ العدالة الاسلامية الذى طبقه رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن تطبيق وخير مثال لذلك شفاعة قريش للمخزومية التى سرقت والتى حملها أسامة للرسول الكريم فقال النبى : أتشفع فى حد من حدود الله ؟ ثم قام النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يا أيها الناس انما هلك الذين قبلكم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه ، واذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » (٨٨) ٠

ويرسم الرسول صلى الله عليه وسلم صورة العدلة الاسلامية فى مختلف حياتنا لتكون نبراسا فى سلوكنا وحياتنا اليومية ٠ فيقول صلى الله عليه وسلم موضحا عمل القاضى وما يترتب عليه من جزاء « القضاه ثلاثة واحد فى الجنة واثنان فى النار ، فاما الذى فى الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ، ورجل عرف الحق فجارفى الحكم فهو فى النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار » (٨٩) ٠

كما يطلب الرسول صلى الله عليه وسلم من يتولى أمر القضاء ألا يحكم وهو غضبان فيقول : لا يحكم أحد بين أثنين وهو غضبان (٩٠) كما يحذر المتخاصمين من قول الزور والبهتان لكى يتم الحكم لصالحهم فيقول : لو يعطى الناس بدعواهم لأدعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه » (٩١) ، « انما أنا بشر وانكم تختصمون الى ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته عن بعض فاقضى له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق مسلم فانما هى قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها » (٩٢) ٠ ومن هنا يتضح مسئولية المتخاصمين لأنهم استطاعوا أن يقدموا بين يدى القضاء ما يثبت لهم حقوقا ليست لهم فتقع المسئولية على الخصم الذى سيحاسبه الله على ذلك فيما بعد ٠

وتتمثل لنا العدالة الاسلامية فى الحياة الاقتصادية ، فنجد الاسلام قد أبطل قوة الاستغلال وقدس حق العمل لكى يستقر المجتمع الاسلامى ، ويتحقق رفاهيته ، كقوله تعالى « كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (٩٣)،

---

(٨٨) رواه مسلم ٠

(٨٩) رواه أبو داود ٠

(٩٠) رواه مسلم ٠

(٩١) رواه مسلم ٠

(٩٢) رواه البخارى ومسلم ٠

(٩٣) سورة الحشرة : الآية ٧ ٠

« وكره الاسلام كنز المال فيقول الحق تبارك وتعالى : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقوها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » (٩٤) ، كما ندد الاسلام بطغيان الغنى كقوله تعالى : « ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى (٩٥) ، كما منع الربا فى التعامل كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون (٩٦) ، « وما اوتيتم من ربا فى أموال الناس ، فلا يربو عند الله » (٩٧) .

ويقول الرسول فى ذلك الكثير : « الربا وان كثر فان عاقبته تصير الى قل » (٩٨) ، « درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد عند الله من ستة وثلاثين زنية » (٩٩) ، « من أخذ من أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه ، ومن أخذها يريد اتلافها ، اتلفه الله عليه » (١٠٠) .

وتمتد العدالة الاسلامية الى كافة الأنشطة الحياتية للانسان فنجد الرسول صلى الله عليه وسلم ينهى عن الاستغلال فى التجارة فيقول : الفضة بالفضة مثلا بمثل وزنا بوزن ، والذهب بالذهب وزنا بوزن مثلا بمثل ، فمن زاد فهو ربا (١٠١) .

وما ينطبق على الذهب والفضة ينطبق بالتالى على جميع السلع الأخرى حتى لا يستشرى الاستغلال فى المجتمع المسلم ، كما يحرم النبى صلى الله عليه وسلم لاحتكار بأشكاله المختلفة فيقول : لا يحتكر الا خاطىء » (١٠٢) .

كذلك بالنسبة للعمل والعمال فتظلهم العدالة الاسلامية ، لأن الاسلام يحبذ العمل ويكره البطالة ، ويحافظ على حقوق العاملين فى المجتمع الاسلامى فيقول الله تعالى : « ولا يبخسوا الناس أشياءهم (١٠٣) « ولكن درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لايظلمون » (١٠٤) .

---

(٩٤) : سورة التوبة : الآية ٣٤ .
(٩٥) سورة العلق : الآيتان ٦ ، ٧ .
(٩٦) سورة آل عمران : الآية ١٣٠ .
(٩٧) سورة الروم : الآية ٣٩ .
(٩٨) رواه الحاكم .
(٩٩) رواه أحمد .
(١٠٠) رواه البخارى .
(١٠١) رواه أحمد .
(١٠٢) رواه مسلم .
(١٠٣) سورة الأعراف : الآية ٨٥ .
(١٠٤) سورة الأحقاف : الآية ١٩ .

وتأتى السنة الشريفة مؤيدة لذلك فيقول : « أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » (١٠٥) ، « ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يديه ، وان نبى الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يديه (١٠٦)، « من بات كالا من عمل يده بات مغفورا له » (١٠٧) .

ويحث النبى صلى الله عليه وسلم على اتقان العمل مقابل الأجر الذى يتمتع به حتى تتحقق العدالة بين جميع الأطراف فيقول : « ان الله يحب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه » (١٠٨) ، « ان الله يحب العبد المحترف ، ويكره العبد البطال » (١٠٩) .

ويؤكد هذا على ما جاء به القرآن الكريم فى قوله تعالى : وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » (١١٠) .

واتسعت العدالة الاسلامية فى الحياة الاقتصادية كما اسلفنا بل تراها تمنع الانسان المسلم أن يعيش بالمال الحرام والباطل بأن يتخـذه سبيلا لتحقيق أهدافه سواء فى معاملته مع الآخرين أو الحكام يرشونهم ، فيقول الله تعالى :«ولا تأكلوا أموالكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام»(١١١) . وفى ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « لعن الله الراشى والمرتشى والرائش بينهما » (١١٢) .

أما عن الجانب الاجتماعى فى الاسلام ، نجد أن العدل هو المنظم للعلاقات والمعاملات بين أفراد جماعة المسلمين بداية بالأسرة وانتهاء بالدولة الاسلامية ، فاهتم بالأسرة أهتماما كبيرا لأن فى صالحها صلاح المجتمـع وتقدم الأمة ، فشرع الزواج والطلاق ، وفرض النفقة للزوجة على الزوج وقررها أيضا للأبناء القصر والعاجزين على والدهم ، بل أوجبها كذلك على الأبن لأبيه وأمه ، كما أباح بتعدد الزواج للرجل ولكنه اشترط العدل بين

---

(١٠٥) رواه البخارى .

(١٠٦) رواه البخارى

(١٠٧) رواه البخارى

(١٠٨) رواه البخارى

(١٠٩) رواه مسلم .

(١١٠) سورة التوبة : الآية ١٠٥ .

(١١١) سورة البقرة : الآية ١٨٨

(١١٢) رواه أحمد .

زوجاته ، وان خشى ظلم احداهن فالأفضل : الزواج من واحدة ، لأنه من الصعب أن يعدل الزوج بين زوجاته كقوله تعالى : فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة » (١١٣) ، وتمتد هذه العدالة الاسلامية فى نظام المواريث (١١٤) .

ويتمثل العدل الاسلامى فى صورته الرائعة فى مجال المسئولية الفردية والجماعية ، وفى كيفية اقراره بالمساواة بين الجميع ، ومطالبته التضامن والتكاتف بين كافة الطوائف والطبقات .

ففى مجال المسئولية الفردية والجماعية نذكر بعض الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة المؤكدة لذلك وهى :

« ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (١١٥) ، « وأن ليس للانسان الا ما سعى » (١١٦) ، « كل نفس بما كسبت رهينة » (١١٧) .

وتوضح هذه الآيات السابقة حقيقة واحدة وهى مسئولية الفرد تجاه مجتمعه ، وبالتالى تبرز المسئولية الجماعية ، لأن الانسان لا يحاسب الا ما قدمت يداه ، ويسأل عما فعله هو وليس غيره (١١٨) ، وفى هذا المعنى يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (١١٩) .

وما دام الاسلام حدد المسئولية الفردية وجعل المحاسبة لما يفعله الانسان وحده دون غيره ، وغير محاسب عما اقترفه سواه فمن الطبيعى يؤدى هذا الى مبدأ هام فى المجتمع الاسلامى وهو مبدأ « المساواة » بين الناس جميعا ، فالثواب والعقاب نتيجة عمل الانسان وليس نتيجة صفته

---

(١١٣) سورة النساء : الآية ٣ .

(١١٤) انظر رسالتنا فى الماجستير عن التنظيم السياسى للدولة العربية فى الاسلام فى المدينة « الباب الثانى عن » السياسة الداخلية فى دولة المدينة فنجد باسهاب لكل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية وكيف اقام الاسلام بارساء قواعد العدل بينها .

(١١٥) سورة الأنعام : الآية ١٦٤ .

(١١٦) سورة النجم : الآية ٣٩ .

(١١٧) سورة المدثر : الآية ٣٨ .

(١١٨) عباس محمود العقاد : الديمقراطية فى الاسلام ، ص ٤٣ وما بعدها .

(١١٩) متفق عليه .

وتميزه ، فالناس جميعا متساوون أمام الله والتفضيل بينهم معياره التقوى فقط ، ولا تغنى انسابهم أصحابها عن مساءلة الله تعالى كقوله عز وجل : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (١٢٠) ، « فاذا نفخ فى الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم فى جهنم خالدون » (١٢١) ٠

كذلك جاءت السنة الشريفة مؤكدة مبدأ المساواة بين الناس فيقول صلى الله عليه وسلم : « لست أغنى عنكم من الله شيئا لى عملى ولكم عملكم » (١٢٢) ، « لا فضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى » (١٢٣) ٠

لهذا جاءت الدعوة الاسلامية لكافة البشر ، فكان من الطبيعى أن ينظر اليهم نظرة واحدة لا تمايز ولا تمييز الا بالتقوى والعمل الصالح ٠

ويترتب على المسئولية الفردية والمساواة مبدأ التضامن والتكاتف بين كافة الطوائف فى المجتمع الاسلامى كقوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (١٢٤) ، « وفى أموالهم حق للسائل والمحروم » (١٢٥) ، « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون » ، « واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ، ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا ، ان الله يعلم ما تفعلون » (١٢٦) ٠

بعد هذا العرض لدور العدالة فى شتى مناحيها بالنسبة المسلمين فنرى من الضرورى التحدث عن دور العدل بالنسبة لأهل الذمة ، وأيضا بالنسبة للحرب والسلام ٠

وتتمثل العدالة الاسلامية فى معاملتها لأهل الذمة وهم غير المسلمين الذين يقرون بالولاء والطاعة بصرف النظر عما اذا كانوا قد ولدوا فى دار

---

(١٢٠) سورة الحجرات : الآية ١٣ ٠

(١٢١) سورة المؤمنون : الآيات ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ٠

(١٢٢) رواه البخارى ٠

(١٢٣) رواه البخارى ٠

(١٢٤) سورة المائدة : الآية ٢ ٠

(١٢٥) سورة الذاريات : الآية ١٩

(١٢٦) سورة النحل : الآيتان ٩٠ ، ٩١ ٠

الاسلام أو جاءوا اليها من الخارج ، فيضمن الاسلام لهم المحافظة على دياناتهم وأموالهم وأعراضهم ، وانما ينفذ فيهم الشريعة الاسلامية ويعطيهم فى قوانين البلاد الداخلية مثل ما يعطى للمسلمين من الحقوق سواء بسواء ، ويفتح لهم أبواب جميع الوظائف فى البلاد فى الدولة الاسلامية عدا المناصب الرئيسية ، ويجعل نصيبهم من الحرية المدنية مثل نصيب المسلمين ، ولا يجيز أن يعاملوا فى الشئون الاقتصادية بما لا يعامل به المسلمون أنفسهم ، وفوق هذا فان الاسلام ينشد العدالة للمسلمين وغير المسلمين ٠

ويأتى القرآن الكريم ليؤكد هذه المعانى فيقول الله تعالى : « لاتجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن » (١٢٧) ، « لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين » (١٢٨) ٠

وتكفل لهم الاسلام بحرية العقيدة عملا يقول تعالى : « لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى » (١٢٩) ، « لوشاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (١٣٠) ٠

كما ضمن الإسلام للذمي حق الأجارة والأمان كقوله تعالى : « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون » (١٣١) ، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم فى ذلك « من آذى ذميا فأنا خصمه » (١٣٢) ٠

كما تتمثل هذه العدالة الإسلامية فى قول الرسول صلى الله عليه وسلم عندما يجعل دم الذمي تتكافأ مع دماء المؤمنين : « المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم على يد على من سواهم » (١٣٣) ٠ كما يؤكد هذا المعنى كل المعاهدات النبوية الشريفة (١٣٤) ٠

---

(١٢٧) سورة العنكبوت : الآية ٤٦ ٠

(١٢٨) سورة الممتحنة : الآية ٨ ٠

(١٢٩) سورة البقرة : الآية ٥٦ ٠

(١٣٠) سورة يونس : الآية ٩٩ ٠

(١٣١) سورة التوبة : الآية ٦ ٠

(١٣٢) راجع هذا الحديث برواياته فى كشف الخفاء للعلجونى ، جـ ٢ ص ٢١٨ ٠

(١٣٣) رواه النسائى

(١٣٤) انظر رسالتنا فى الماجستير : الفصل الثالث بعنوان السياسة الخارجية تجد بعضا من هذه المعاهدات ٠

مما سبق يتضح لنا أن الاسلام ينشد العدالة لجميع المواطنين مسلمين وغير مسلمين فى جو يسوده الحب والوئام ، ولذلك نجد فكرة المواطنة فى الاسلام قد حلت مشكلة الاقلية التى يمثلها الذميون فى اطار العدل الاسلامى الذى عجزت الأمم المتحضرة أمامه والتى تدين بايديولوجيات مختلفة فى ايجاد حل لمثل هذه الاقليات سوى ابادتها أو نبذها ·

وأما الحرب والسلام فى الاسلام · فالاسلام يدعو الى السلام والمحبة ولا يقر الحرب الا ردا على الاعتداء الذى وقع على المسلمين ، أو المتوقع حدوثه من قبل الاعداء· اذن الحرب مشروعة فى الاسلام لأنها حرب دفاعية وليست حربا هجومية بحيث تكون الحرب بقدر ما حصل من الهجوم كقوله تعالى : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم » ، (١٣٥) ، « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا ، ان الله لايحب المعتدين » (١٣٦) ·

ليس معنى هذا ، أن يركن المسلمون الى الهدوء والسكينة حتى لا يطمع فيهم طامع لظنه انهم ضعفاء وغير قادرين ، لهذا نجد القرآن يطالب المسلمين بأن دولتهم هى دولة الأقوياء متخذة من القوة درعا لاقرار السلام وحماية الدين كقوله تعالى : « واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم » (١٣٧) ، « حرض المؤمنين على القتال » (١٣٨) ·

وتأتى السنة الشريفة مواكبة لما رسمه القرآن الكريم من خطوط للجهاد فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امرأة ، ولا تغلوا ، وضموا غنائمكم واصلحوا وأحسنوا فان الله يحب المحسنين»(١٣٩)،«رباط يوم فى سبيل الله خير من الدنيا وما عليها»(١٤٠) « من جهز غازيا فى سبيل الله فقد غزا ومن خلف غازيا فى أهله فقد غزا » (١٤١) ·

---

(١٣٥) سورة البقرة : الآية ١٩٤ ·

(١٣٦) سورة البقرة : الآية ١٩٠ ·

(١٣٧) سورة الأنفال : الآية ٦٠ ·

(١٣٨) سورة الأنفال : الآية ٦٤ ·

(١٣٩) رواه أبو داود ·

(١٤٠) متفق عليه ·

(١٤١) رواه البخارى ·

ولم يقتصر الاسلام على هذا فقط ، وانما اشترط شرطا أساسيا في الحرب وهو اعلان الحرب حتى ولو كانت دفاعية ، لأن الاســلام يحرم المفاجأة في الحرب دون اعلان عنها كقوله تعالى : « واما تخافن من قوم خيانة فانبـذ اليهم على ســواء ان الله لا يحب الخائنين » (١٤٢) ، « وأفوا بعهد الله اذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم وكيلا » (١٤٣) ٠

وانطلاقا من هذا يقرر الاسلام احترام المعاهدات حتى تنقضى أجلها ثم أعلان الحرب ٠

وفي هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم « من كان بينه وبـين قوم عهد فليشد عقدته ولا يحلها حتى ينقضى أمرها ، وأن ينبذ اليهم على سواء » (١٤٤) ٠

كما نجد الاسلام يحترم أهل الرسائـل والبرق أى السفراء اثناء الحرب فيقرر عدم قتلهم ، وفي هذا الصدد يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « اما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما » (١٤٥) ٠

ولقد استن الرسول صلى الله عليه وسلم في حروبه ضـد اعـداء المسلمين قانونا للحرب وتقليدا يتبعه كل قائد عندما يخرج لملاقاة أعداء الاسلام بعد اعـلانهم بالحرب أن يسأل العـدو أولا الدخول في الاسلام ، فيدع له حريته وأرضه ويصـير من المسلمـين ، والأمر الثانى أن ارتضى العدو غير الاسلام دينا ويريد أن يبقى على دينه فلابد له من دفع الجزية ، فتقبل منه وتكف عنه وان احتاج لمناصرة المسلمين له نصروه وأزروه والثالث في حالة امتناع العدو تكون الحرب وفي هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « اذا لقيت عدوك فادعه أولا الى احـدى خصال ثلاث : أدعـه الى الاسلام فيكون منا ، وان أبى الا البقاء على دينه وسلطانه فأسأله الجزية ، فان رضى ذمة الله دينه كف عن قتالـه ، وان أبى الجزيـة فاستعن بالله وقاتله (١٤٦) ٠

---

(١٤٢) سورة الأنفال : الآية ٥٨ ٠

(١٤٣) سورة النحل : الآية ٩١ ٠

(١٤٤) رواه البخارى ٠

(١٤٥) البخارى ومسلم ٠

(١٤٦) رواه البخارى ومسلم (بتصرف) ٠

ونأتى الى نقطة أخرى وهى أسرى الحرب ، وكيفية معاملتهم فيقول تبارك الله : « فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى اذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » (١٤٧) ٠

وهنا يقرر الاسلام للأسير أن ينعم بحريته سواء عن طريـق المن أو عن طريق الفداء وفى هذا يقول الشافعى بأن الفداء يكون بالمال أو بأسير مثله كما نعلم فى نظرية تبادل الأسرى فى القانون الدولى الحديث (١٤٨) ٠ بل تعدت هذه المعاملة الى تأكيد اطعام الأسير ورعايته وعدم امتهان كرامته فيقول تعالى : « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا » (١٤٩) ، وفى ذلك يقول الرســول صلى الله عليه وسلم « استوصوا بالأسارى خيرا » (١٥٠) ٠

لذا بالاضافة الى ما أوضحناه الى من يطلب الأمـان والأجـارة وهذا ما يشبه فى عصرنا بما يسمى بحق الجوء السياسى ٠

أما توزيع الغنائم والفيء فقد حددتهـا الآية الكريمـة فى قول الله تعالى : « واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله (١٥١) ٠

ثم جاءت السنة الشريفة وحددت أوجه الصرف التى تستغل فيها هذه الحصة من الغنيمة وعلى أى وجه يكون استغلالها (١٥٢) ٠

بعد أن عرضنا دستور الحرب فى الاسلام فى ضوء العدالة الاسلامية لم يبق أمامنا الا موقف الاسلام من طلب الصلح بين المتحاربـين واقامـة السلام بين الجميع ، فنرى الاسلام يحبذ الصلح ويدعو الى السلام منعا للحروب ودرءا لشرورها وآثامهـا وفى هذا يقول الله عز وجـل « وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله أنه السميـع العليـم » (١٥٣) ٠

---

(١٤٧) سورة محمد : الآية ٤ ٠

(١٤٨) على منصور : شريعة الله وشريعة الانسان ، ص ٦٣ ٠

(١٤٩) سورة النساء : الآية ٨ ٠

(١٥٠) رواه البخارى ٠

(١٥١) سورة الأنفال : الآية ٦٨ ٠

(١٥٢) الرجوع الى كتاب الخراج للدكتور محمد ضياء الدين الريس عند طلب الاستزادة فى ذلك الموضوع ، ص ٩٠ ــ ٩٩ ٠

(١٥٣) سورة الأنفال : الآية ٦١ ٠

« يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين » (١٥٤) ، « ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنـا ، تبتغون عرض الحياة الدنيـا (١٥٤م) ، « فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا (١٥٥) . من هذه الآيات نجد القرآن الكريم يطالب المسلمين بالاستجابة الى السلام فور أن يجنح يجنح له العدو ، لأن الاسلام جاء من أجل السلام والأمان والبناء وليس من أجل الحروب والدمار والفناء . ثم نرى بعد ذلك الرسول يقول مؤكدا هذا المعنى : «ان موجبات المغفرة بذل السلام وحسن الكلام» (١٥٦) ، « لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا ، ألا أدلكم على شيء اذا فعلتموه تحاببتم ؟ فافشوا السلام بينكم » (١٥٧) ، « السلام اسم من أسماء الله وضعه فى الأرض فافشوه بينكم » (١٥٨) .

هكذا كانت الحرب الاسلامية حربا دفاعية مقيدة بمبادىء انسانية رحيمة أثناء اندلاعها حتى تنتهى صلحا أو نصرا فى الاطـار الذى رسمه القرآن والسنة لاعداء المسلمين ، أما بالنسبة للطوائف الاسلاميـة التى تحارب بعضها بعضا ، فاننا نجد الجواب فى قوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، فاصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقسطوا ان الله يحب المقسطين انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون » (١٥٩) .

وفى هذا الاتجاه يقول الرسول صلى الله عليـه وسلم : « اذا لقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول فى النار » (١٦٠) .

لهذا نرى أن دستور الحرب والسلام الذى جاء به النهـج القرآنى وفسرته السنة الشريفة يصلح لكل زمان ومكان لاتخاذه العدل فى كل شىء معيارا لسلامة المسار الاسلامى ومن خلال دستور الحرب والسلام اتضحت معالم العلاقات بين الدول المخالفة لدولة الاسلام فتحددت العلاقات

---

(١٥٤) سورة البقرة : الآية ٢٠٨ .
(١٥٤م) سورة النساء : الآية ٩٤ .
(١٥٥) سورة النساء الآية ٩٠ .
(١٥٦) رواه البخارى .
(١٥٧) رواه مسلم .
(١٥٨) رواه البخارى .
(١٥٩) سورة الحجرات : الآيتان : ٩ ، ١٠ .
(١٦٠) رواه البخارى .

الدولية بين الأمة الاسلامية مع جيرانها سواء كانت متجاورة أو بعيدة على أساس حسن الجوار واقامة السلام والمعاملة الطيبة ، أما فى حالة الاعتداء يكون الأمر ملزما على كافة المسلمين قتالهم حتى يكفوا سواء بالصلح أو الانتصار عليهم . ولذلك تعيش الدول الاسلامية مع الدول المجاورة على البر والتقوى والعدل فى المعاملة واحترام المواثيق والعهود والمعاهدات واعتبارها ملزمة للجميع يجب الوفاء بها فى ضوء القرآن الكريم والسنة الشريفة كما أوضحنا .

من هذا المنطلق القرآنى والنبوى ، نجد الاسلام يمثل عقيدة ونظاما ، كما أنه يشكل البنية الأساسية للحياة الاسلامية فى صورها المختلفة فى اطار الحرية والعدالة والمساواة المقيدة بتعاليم السماء والتى تواكبها السنة الشريفة مفسرة لها مفصلة أيضا لها بحيث لا تجد أى تعارض بينهما بل تجدها متطابقة مع فطرة الانسان وفكرة الحق فكان النظام العام الذى يستمد حدوده من القرآن والسنة يعتبران نظاما انسانيا بالدرجة الأولى رغم أن مصدره الهى ، ومن هنا كان الاسلام دين ودولة ولو كره المعاندون ، ومن ثم كانت الدولة الاسلامية الأولى فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قائمة على أساس العقيدة الاسلامية المستمدة من القانون الالهى ، والذى استخلفه الله فيها ليحكم بما أراه الله تعالى ، وهى بذلك تكون دولة اسلامية مختلفة تماما عن الدولة الثيوقراطية بمفهومها الغربى الذى يتخذ الدين للسيطرة والاستبدادية على مقومات الشعب ، كما أنها ليست أيضا دولة المدينة عند الاغريق التى تفرق بين مواطنيها من سادة وعبيد ولا هى كذلك الدولة القومية التى تقوم على العنصرية والاقليمية والقومية الضيقة ، ولا هى كذلك الأمبراطورية المستبدة التى تريد التوسع على حساب غيرها من الدول ، ونما هى ــ أى دولة الاسلام ــ هى كيان مستقل بذاته وحكومته مقيدة بالشريعة الاسلامية أو القانون الالهى ، لا تحيد عنه قيد أنملة ، والحاكم فيها مستخلف ليحكم بما أنزل الله تعالى ليتحقق العدل الاجتماعى والمساواة بين الجميع ، لأن الدين الاسلامى قد جاء للناس كافة والذى آتى به الرسول صلى الله عليه وسلم ــ من عند ربه سبحانه وتعالى مبشرا ونذيرا وهاديا ورحمة للعالمين .

ثانيا : الأخلاق فى الاسلام

فقد سبق لنا أن أكدنا على ضرورة العودة فى كل مجـال اسلامى الى الينابيع الأولى المطهرة أى القرآن الكريم والسنة الحميدة ، كان هذا شأننا فى دراسة الدولة الاسلامية فى بداية هذا الفصل ، وكذلك فيما يتعلـق بالقيم الأخلاقية وهكذا نعتقد أنه يصبح حديثنا ــ عن الأصول والجذور الأولى للسياسة والأخلاق فى الاسلام ــ جليا واضحا بحيث تكون المقارنة بين لأصول كأساس ومعيار للحكم مقارنـة بما تم انجـازه من تطبيقـات سياسية خلال مراحل تطور التاريخ السياسى فى الاسلام حتى عصرنا هذا.

تتميز قواعد الأخلاق فى الاسلام بمسايرتها للفطرة ، وباتفاقها مع العقول السليمة ، وبتحقيقها لخير الفرد والجماعـة بأن تكون العلاقـات القائمة بين الفرد وبين أفراد مجتمعه علاقة أخوة ومحبة وسلام وذلك فان ما يناله أحدهم من خير أو شر فهو عائـد اليه ، ومن ثم فواجب الفرد هو رعاية حقوق الآخرين والحفاظ على أموالهم ، وصون أعراضهم وصد الشر عنهم ، متعاونا معهم على البر .

وعلى هذا فقد جاء الاسلام بقواعد عامة أخلاقيـة تصلـح لكل زمان ومكان ، لم يتركها لنوازع الفكر الانسانى يضعها كيف ومتى شاء أو يعمل على نسخ ما أتى به من مبادىء اليوم بعد أن قررها بالأمس أو ينسخ غدا ما قرره اليوم من هذه المبادىء الأخلاقية الوضعية التى تتسم بعدم ثباتها حسبما يراه النظام السياسى الوضعى . وهذا عكس الأخلاق الاسلاميـة المتسمة بالثبات والدوام ، فلا يخضع لنسخ أو تبديل أو تغيير لأنها تستمد هذا الثبات والدوام من الكتاب والسنة ، ولهذا كان سلوك الفرد المسلم مرتبطا بالأخلاق ايما ارتباط حيث نرى أن سلوك المرء أثر من آثار أخلاقه ، فما بالك من الأخلاق الاسلامية التى تنبو عن الرذائل وتحض على الفضائل ، مستندة الى مبدأ قرآنى عام هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنـكر ، هذا المبدأ الأساسى فى حياة الأمة الاسلامية يتضمن معنى سياسيا وفى نفس الوقت يحمل بين طياته المعنى الأخلاقى ومن هنا كانت السياسة فى الاسلام مرتبطة بالأخـلاق وما يحدث من تجاوزات يندى لهـا الجبين فى الدول الاسلامية ، فالعيب فى القائمين على شئون هذه الدول الاسـلامية وليس العيب فى الاسلام ــ كدين ودولة ــ الذى يجمع بين رحباته الواسعة كل ما تحتاج اليه الجماعة الاسلامية فى شتى النواحى من اجتماعية وسياسية واقتصادية وحربية تتخللها القيم الأخلاقية الاسلامية التى تسمو بالانسانية جمعاء .

هذا بالاضافة الى أن الأخلاق الاسلامية تعتبر عاملا هاما فى توحيد مشاعر المسلمين وسلوكهم فى بقاع الأرض قاطبة ، فلا يمكن أن يكون لشعب اسلامى أخلاق مغايرة لشعب اسلامى فى بلد اسلامى آخر ، فالأخلاق الاسلامية واحدة فى العالم الاسلامى حيث تستند الى القرآن والسنة .

اذن لاغرابة أن الأخلاق الاسلامية تحتل مكانة هامة فى حياة المسلمين ، لأن قواعد الأخلاق الاسلامية تتميز عن غيرها لاقترانها دائما بأمر التكليف حيث نرى اقتران أمر التكليف فى كثير من آيات القرآن الكريم بالأمر بالفضائل الخلقية ، كالبر والتعاون والمودة والأمانة وأمثالها (١٦١) .

وفى هذا يقول الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون » (١٦٢) .

« يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف ، وأنه عن المنكر واصبر على ما أصابك ان ذلك من عزم الأمور ، ولا تصعر خدك للناس ولا تمشى فى الأرض مرحا ، ان الله لا يحب كل مختال فخور ، واقصد فى مشيك ، واغضض من صوتك ان أنكر الأصوات لصوت الحمير » (١٦٣) .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« اتق الله حيثما كنت ، واتبع السيئة بالحسنة تمحها ، وخالق الناس بخلق حسن » (١٦٤) .

« انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » (١٦٥) .

« والذى نفسى بيدى لتأمرون المعروف ، ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عذابا من عنده ، ثم لتدعنه ، ولا يستجاب لكم » (١٦٦) .

---

(١٦١) أبو الوفا مصطفى المراغى : السلوك الخلقى الاجتماعى فى الاسلام ص ١٤ ، سلسلة دراسات فى الاسلام يصدرها المجلس الأعلى للشئون الاسلامية القاهرة ، العدد ٦٩ .
(١٦٢) سورة الحج : الآية ٧٧ .
(١٦٣) سورة لقمان : الآية ١٦ ـ ١٩ .
(١٦٤) رواه أحمد الترمزى .
(١٦٥) رواه مالك فى الموطأ .
(١٦٦) رواه البخارى .

وربما يبدو هذا التساؤل الآن الى أى مدى ارتبطت الأخلاق الاسلامية بالقرآن والسنة ابان عصور الحكم الاسلامى المختلفة حتى اليوم ؟ والاجابة على هذا التساؤل سنجده ان شاء الله فى ثنايا عرضنا لهذه الموضوع فالحديث عن الأخلاق فى الاســـلام يجب أن يتناول فى ثـلاثة ميـادين هى : (١٦٧) ٠

١ ـ ميـــدان الفلسفة التقليـــدية Classical philosophy
حيث تذكر المقدمات ، تليها التعريفات والتحليلات والتوضيحات ، وتقسيم الفضائل والنفوس ، وحظ هذه من تلك ، مع بعض المباحث العامة حول السعادة والخير الى آخر هذه المشاكل الأخلاقية ، ويمثل هذا الاتجاه الكندى والفارابى والرازى وابن مسكويه ، وان رشد وهؤلاء جميعا قد اعتمدوا على الفلسفة اليونانية أو الأفلاطونية المحدثة محاولين التوفيق بين الدين والفلسفة أى بين النقل والعقل ، وقد سبق لنا فى الفصل الثانى من هذا البحث أن قدمنا بعضهم أمثال الكندى والفارابى وابن مسكويه ، واقتصرت دراساتهم على المجال النظرى ٠

٢ ـ ميدان « علم الكلام Thealogy » وهو الميدان الذى يتخذ عقيدة التوحيد نقطة البدء ثم ينشد لها الأدلة العقلية دفاعا عنها ودحضا لآراء خصومها ، وانصبت هذه الدراسة فى أغلبها على الجانب النظرى أيضا ، ونجد هذا الميدان يتعرض لمشكلات أخلاقية مثل مشكلة الجبر والاختيار والخير والحسن والقبح ويمثل هذا الاتجاه المتكلمون نذكر منهم الماتريدى والأشعرى والنظام والجاحظ والخياط والاسفراينى والشهرستانى والبغدادى والغزالى والنسفى وغيرهم ، سبق أن عرضنا لبعض هؤلاء فى الفصل الثانى ٠

٣ ـ ميدان التصوف Asceticism (١٦٨) حيث نجد الترابط بين التصوف والأخلاق من حيث القول ومن حيث العمل ، فالحياة الصوفية تقوم على مقومات أخلاقية ثابتة تتناسب مع سائر المستويات التى تخوض التجربة الصوفية ، ومن ثم لم تقتصر الصوفية على الأخلاق فى جانبها النظرى فقط بل تعدته الى التجربة العملية ٠ فالتصــوف عمل وتجربة وحياة قبل أن يكون قولا وحديثا وفلسفة يقول القشيرى : « التصوف

---

(١٦٧) د٠ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ، ص ٢٩ ٠ وأيضا انظر نشأة الفكر الاسلامى (٣ أجزاء) للدكتور على سامى النشار ، دار المعارف الجامعية ، عام ١٩٨٠ ، الطبعة الرابعة ٠

(١٦٨) وللتصوف فى اللغة الانجليزية أكثر من مرادف غير الذى ذكرناه : وهما Theosophy Mysticism.

هو الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج من خلق دنى ۰۰۰۰ كما إنه أخلاق كريمة ظهرت فى زمان كريم من قوم كرام ۰۰۰۰ وانه خلق فمن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى التصوف » (١٦٩) ٠

وعلى هذا فالصوفى يعيش فى سمو أخلاقى وسلوكى ليكسب رضاء الله تعالى ولحصل على السعادة المنشودة ، وفى هـذا يقول النسترى « من لم يدخل فيما بينه وبين الله على مكارم الأخلاق ، لم يتهن بعيشه فى دنياه وآخرته » (١٧٠) ٠

ان الصوفية وتعلمها لا تغنى المرء عن العمل بها وبطبيعتها فى كافة أموره وهذا ما يؤكده الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » ٠

وحين نعرض للأخلاق الصوفية فانها تحتاج الى بحث متكامل ضخم وانما سنكتفى بالاشارة الى بعض المبادىء الأخلاقية العامة فى التصوف وهى : (١٧١) ٠

(أ) تهتم الصوفية بالحياة الباطنية للانسان ، لأن صلاح الباطن هو صلاح للظاهر ٠

(ب) تعتبر الصوفية الفضائل صورة نوعية للارادة مثالها فى الصفات الالهية ، حيث أن المعرفة النظرية للتصوف لا تكفى فى التحول النفسى وأنه لابد من تطابق الارادة والعزيمة مع المعرفة ، لأن الارادة تمثل العنصر الحركى فى الطريق الصوفى ــ هذه الارادة تقف من الله عز وجل موقف الخضوع والاستسلام ، ولكنها بالنسبة لطاعته فى خلقه ــ أى تنفيذ أحكامه تعالى على الصعيدين الفردى والاجتماعى ــ تعتبر أساسا متينا لا غنى عنه ، مما يجعل الأمة الاسلامية تحتل المكانة اللائقة والسامقة ــ كسابق عهدها ــ فى أيامنا الحاضرة ٠

بعد ذلك يكون مجال عرضنا للأخلاق فى الاسلام بصفة عامة عن الألزام الخلقى فى الاسلام ، حيث أن أخلاقية الاسلام تعنى ارساء القيم

---

(١٦٩) القشيرى : الرسالة ص‌ص ٢١٧ ، ٢١٨ ٠

(١٧٠) سهل التسترى : رسالة الحروف ، ص ٣٨ ٠

(١٧١) لمن يريد الاستنارة والاطلاع على شرح الرسالة التفسيرية للأنصارى وروضه الطالبين للغزالى ، والكشكول للعاملى ، والوصايا للمحاسبى والتصوف طريقا وتجربة ومذهبا للدكتور محمد كمال جعفر ٠

الانسانية الرفيعة فى كل نواحى الحياة من اجتماعية واقتصادية وسياسية وسلمية وحربية .

أولا : الالزام الأخلاقى ومصدره فى الاسلام :

الأمر الذى لا شك فيه أن أى عمل انسانى فى الاسلام لابد أن يكون متسما بطابعـه الأخلاقى اذ نرى أن « الواجب » يقوم على فكرة « القيمة » التى نستمدها من « مثل أعلى » وأن « العقل » « الوحى » يظهران لتلك الحقيقة الأساسية التى تعتبر المصدر للالزام الخلقى .

والالزام الخلقى فى الاسلام ، الزام اختيارى غير قهرى ، لأن الالزام عندما يصبح قهرا وقصرا ، نجده يفقد صفته الأخلاقية ، وعندما تحركه العاطفة . يصبح كل خضوع لهذا الالزام لا مسوغ له ، لأنه صادر عن نوع من الارهاب ، الفردى أو الجماعى .

ولذلك فالالزام الخلقى فى الاسلام اختيارى ــ عكس الالزام الخلقى فى المذاهب الوضعية التى تلونه بصبغتها ، بمعنى أن فى الانسان ــ من حيث كونه فاعلا عنصر عقلى أعنى : عنصرا أخلاقيا بالمعنى الحق ، بينما فى الأمر الخلقى عنصر آخر يتمثل فى العقل والحرية والمشروعية (١٧٢) ومن ثم فاننا نرى القرآن الكريم يقف دائما لعدوين خطيرين للأخلاق الإسلامية ويتصدى لهما هما :

١ ــ اتباع الهوى دون تفكير كقوله تعالى : « يا داود انا جعلناك خليفة فى الأرض فأحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (١٧٣) .

٢ ــ والانقياد الأعمى كقوله تعالى : « وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » (١٧٤) ، « واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » (١٧٥) .

والعقل هو وحده اذن مصـدر الالزام الخلقى فى الاسـلام وهو

---

(١٧٢) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، ص ٢٥ .

(١٧٣) سورة ص : الآية ٢٦ .

(١٧٤) سورة الزخرف : الآيتان ٢٢ ، ٢٣ .

(١٧٥) سورة البقرة : الآية ١٧٠ .

الجانب المضيء من النفس المسيطرة على أفعالنا الدنيوية ، حيث أن الله تعالى قد علمنا فى كتابه الكريم أن النفس الانسانية قد تلقت فى تكوينها الأولى الاحساس بالخير وبالشر كقوله تعالى : « ونفس وما سواها ، فالهمها فجورها وتقواها » (١٧٦) ، كما وهب الله تعالى الانسان ملكة اللغة والحواس الظاهرة ، فانه زوده أيضا ببصيرة أخلاقية (١٧٧) كقوله تعالى : « بل الانسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره » (١٧٨) .

وقد هدى الله تعالى الانســـان طريقى الخير والشر او الفضيلـة والرذيلة فيقول تبارك اسمه : « وهديناه النجدين » (١٧٩) ، ولكن قيمة الأخلاقية الاسلامية هى فى التحكم فى أهوائها والسيطرة عليها كمـا أشرنا ، ومن هنا أوضح لنا الله تعالى قدرة الانسان على التغلب على أهوائه كقوله تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى ، فان الجنة هى المأوى » (١٨٠) .

ويقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم فى ذلك : اذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه ، يأمره وينهاه (١٨١) .

اذن فالأمر اختيار حر دنيوى لا علوى ، وهو يرجع الى استخدامنا الحسن أو السيء لملكاتنا العليا وهى ملكات يزكى تثقيفها النفس كما يدسيها ويطمسها اهمالها » (١٨٢) ، كقوله تعالى : « قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها » (١٨٣) .

والحق كما يقول الدكتور دراز (١٨٤) « ان القرآن لم يقتصر على الملكات العقلية وحدها ، فلقد عنى فى الوقت نفسه بايقاظ أشرف مشاعرنا وأزكاها ، بيد أنه لم يحرك هذه المشاعر الا تحت رقابة عقلنا ، فهو يتوجه الينا دائما ، أعنى يتوجه الى ذلك الجانب المضيء من أنفسنا الى ملكتنا

---

(١٧٦) سورة الشمس : الآيتان ٧ ، ٨

(١٧٧) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، ٢٧ .

(١٧٨) سورة القيامة : الآية ١٤ .

(١٧٩) سورة البلد : الآية ١٠ .

(١٨٠) سورة النازعات : الآية ٤٠ .

(١٨١) الديلمى ــ مسند الفردوس ، ذكر السيوطى فى الجامع الصغير ١٧/١ .

(١٨٢) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، ص ٢٩ .

(١٨٣) سورة الشمس : الآيتان ٩ ، ١٠ .

(١٨٤) دستور الأخلاق فى القرآن ، ص ٢٩ .

القادرة على أن تفهم ، وأن تقدر فى كل شىء ما يضر وما ينفع وأن تقوم القيم المختلفة » أى ان العقل لا يقتصر على النصح والارشاد فحسب ، بل يأمرنا بأن نفعل أو لا نفعل .

ومن ثم نجد القرآن الكريم يحرك فينا المشاعر السامية والأحاسيس النبيلة ليدعم واجباتنا الاجتماعية تجاه الغير - بمعناه الواسع لكلمة مجتمع ألا وهو الشعور بالاخوة الانسانية كقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه واتقوا الله ان الله تواب رحيم ، يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم » (١٨٥) ، « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ، واتقوا الله الذى تسـاءلون به والارحام ان الله كان عليكم رقيبـا » (١٨٦) .

هكذا نرى الأخلاق الاسلامية تربية للفرد المسلم فى حياته وعلاقاته مع الآخرين ، ومن الأفراد المسلمين يتكون المجتمع الاسلامى الذى صلح فيه الفرد ، صلحت فيه الجماعة الاسلامية .

ومن ثم نستطيع أن نخلص الى أن الانسان يملك فى غيبة أى تعليم ايجابى ، كل الوسائل الضرورية - العقلية والعاطفية - لكى يميز ما يفعل وما يدع ، وبذلك يكون التشريع للخير وللشر أحد شئوننا نحن .

ولا يمكن أن يترك التشريع الانسانى فى أى مجال سواء كان أخلاقيا أو اجتماعيا أو سياسيا أو اقتصاديا لوجهة النظر الانسانية فقط وأن يهتم بضميره الفردى دون تناوله وجهة الشىء فى ذاته لفسد الأمر ، وأصبح الانسان متحيرا لا يفعل شيئا لأن نوره الفطرى غلفه الهوى وأفسدته العادات فكان من الضرورى لقواعد عامة ومبادىء مطلقة تصلح لكل زمان ومكان تكون السياج الذى يحميه ، حتى لا يخلى مكانه تدريجيا للأوهام وضروب الشك والضلال . فلا يمكن أن يكون العقل معصوما كما يعتقد العقليون من المتكلمين ، حيث لو ترك لكل أمرىء أن ينظم أموره الدنيوية المختلفة فانه يبقى متحيرا لا يفعل شيئا أو يلجأ الى كل ضرب من ضروب التخيل والاعتساف .

---

(١٨٥) سورة الحجرات : الآيتان ١٢ ، ١٣ .

(١٨٦) سورة النساء : الآية ١ .

لهذا نجد القرآن الكريم والسنة النبوية تعطينا الاجابة الشافية التى تفرض نفسها ، اذ لا يعرف أحد جوهر النفس وشريعة سعادتها وكمالها مع الصلاحية الكاملة والبصيرة النافذة غير خالق وجودها ذاته كقوله تعالى : ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (١٨٧) ٠

من هنا لابد من نور الوحى وحده الذى يحل محل النور الفطرى ، ذلك أن الشرع الالهى الايجابى هو الذى يجب أن يستمر ، ويكمل الشرع الأخلاقى الفطرى ٠ ولهذا نجد العقل والنقل يسيران جنبا الى جنب فى القرآن الكريم ٠ وليس معنى هذا أنهما مصدرين مختلفين للالزام الخلقى ولكنهما مستويين لمصدر واحد ، أقربهما الى الناس هو أقلهما نقاء ، وذلك أن هذا النور المكمل ليس قريب المنال ولا سلطان له علينا وليس له معنى أخلاقى الا من خلال ضميرنا الفردى وشريطة أن يعترف به ، فمن يد هذا الضمير نتلقى فى كل حال الأمر المباشر وعقلنا هو الذى يأمرنا ، أن نخضع للعقل الالهى ومن هنا استطاع الغزالى أن يقول : « صار واجبا بالايجاب حديث محض فان الأغرض لنا آجلا وعاجلا فى فعله وتركه ، فلا معنى لاشتغالنا به أوجبه علينا غيرنا أو لم يوجبه » (١٨٨) ٠

من هنا يتضح لنا أن النورين الفطرى والوحى ينبثقان من مصدر واحد فحسب ، فيجب أن يخرج أخيرا بأن الله سبحانه وتعالى هو الذى يرشدنا دائما الى واجبنا ما ظهر منها ، وما بطن ٠

ورغم تعدد مصادر الشريعة الاسلامية متمثلة فى القرآن الكريم والسنة الحميدة والاجماع والقياس فاننا ينبغى أن نذكر أنه لا يوجد سوى سلطة تشريعية واحدة هو الله سبحانه وتعالى ، والقرآن ذاته لا يفتأ أن يؤكد لنا هذه الفكرة فى كثير من آياته ، فى قوله تعالى : « ان الحكم الا لله » (١٨٩) ، « الا له الحكم » (١٩٠) ، « والله يحكم لا معقب لحكمه » (١٩١) ٠ وما الرسول صلى الله عليه وسلم الا أول خاضع لشرع الله وأول من يطبقه ليكون لنا القدوة الحسنة ، وبالتالى اذا لم يرد الحكم فى نص الكتاب والسنة ، فان الاجماع يأتى دوره محاولا ادراك هذا الحكم فى فحوى مجموعهما ، وأيضا بالنسبة للقياس الذى يحاول

---

(١٨٧) سورة الملك : الآية ١٤ ٠

(١٨٨) الغزالى : احياء علوم الدين ، جـ ٤ ، ص ٤ ٠

(١٨٩) سورة الأنعام : الآية ٥٧ ، وانظر أيضا : يوسف : الآية ٤٠ ٠

(١٩٠) سورة لأنعام : الآية ٦٢ ٠

(١٩١) سورة الرعد : الآية ٤١ ٠

أن يكشف عن هذا الحكم أيضا فى روح نص الكتاب أو السنة ، وفى مفهومهما العميق ٠

من هذا المنطلق يكون جميع مصادر الشرع الايجابى يرد الى مصدر وحيد ، وتكون جميع الأوامر الى أمر واحد ظاهر أو باطن هو الله سبحانه وتعالى ٠ وليس معنى هذا الأمر الالهى سلطة مطلقة مكتفية بنفسها لكى تكون فى أعيننا أساسا لسلطان الواجب بل أن هذا الأمر الالهى قد ارتبط بالقيمة الأخلاقية التى تعد أساسه والآيات القرآنية الآتية خير شاهد على ذلك :

« وان امرأة خافت من بعلها نشوزا أو اعراضا فلا جناح عليهما أن يصلحا بينها صلحا والصلح خير » (١٩٢) ٠

هكذا ارتبط أمر الصلح بقيمة أخلاقية تدعونا أن نعمل على الصلح ولو كان فى غير صالحنا لأن فى الصلح الخير ٠

ويقول تعالى : « وأوفوا الكيل اذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا » (١٩٣) ٠

ومن هذه الآية الكريمة يأمر الله بأن نوفى الكيل وتزن بالميزان العادل لأنه خير وأحسن عاقبة ـ وهكذا نرى الطريقة التى يأمرنا الله بها دائما مقترنة بالقيمة الأخلاقية ، فضلا عن المبدأ الأساسى الذى صدرت عنه الشريعة الالهية مبدأ متسما بالعدل والاحسان والخير والجمال كقوله تعالى « ان الله لا يأمر بالفحشاء » (١٩٤) ، « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » (١٩٥) ٠

وهكذا نرى أن الأمر الالهى يرتبط بمعيار آخر هو كيفية العمل وقيمته الذاتية ، اذن فالأمر الالهى بتطابقه مع القيمة الأخلاقية يجعلنا نقبل الالزام الأخلاقى باختيارنا ، لأن فى فكرة القيمة يكمن المنبع الحق للالزام ٠

ويتميز القانون الأخلاقى فى الاسلام بالطابع الشمولى بقوله تعالى

---

(١٩٢) سورة النساء : الآية ١٢٨ ٠

(١٩٣) سورة الاسراء : الآية ٣٥ ٠

(١٩٤) سورة الأعراف : الآية ٢٨ ٠

(١٩٥) سورة النحل : الآية ٩٠ ٠

« قل يا أيها الناس انه رسول الله اليكم جميعا » (١٩٦) ، « وكذلك اذا نظرنا الى قاعدة العدالة أو الفضيلة بعامة ، فانه يجب على الفرد أن يطبقها على نسق واحد سواء أكان تطبيقه لها على نفسه أم على الآخرين كقوله تعالى : « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » (١٩٦م) .

وليس شمول القانون الأخلاقي في الاسلام يعني الضرورة المطلقة وانما يعني أن الواجب لا يفرض على الانسان الا اذا كان ممكنا ، ولكنه ضروري بمعنى أنه لا ينبغي أن ينحني أمام حالاتنا الذاتية ولا أمام مصالحنا الشخصية .

والى جانب الشمول في الالزام الأخلاقي نجد أيضا امكان العمل شرط أساسي كقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » (١٩٦مم) ثم نأتي بعد ذلك الى خاصية أخرى في الالزام الأخلاقي وهو اليسر العملي بمعنى اقصاء كل ما لا يمكن أن يخضع خضوعا مباشرا أو غير مباشر لقدرتنا كقوله تعالى : يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (١٩٧) وأخيرا نرى تحديد الواجبات وتدرجها في الأخلاق الاسلامية ، حيث نجد أن الالزام الأخلاقي قد جاء في القرآن الكريم مشروطا بأمرين :

١ ـ أن النشاط الذي يستهدفه يجب أن يكون يسيرا على الطبيعة الانسانية بعامة أي خاضعا لارادة الانسان .

٢ ـ أن يكون هذا النشاط ميسرا في واقع الحياة المحسوسة أي يمكن ممارسته وغير استبدادي .

وليس هذا هو كل شيء ، اذ أنه لا يكفي حتى ونحن في نطاق الخير الأخلاقي أن يوصف نشاط بأنه ممكن وعملي ليدخل في اعداد الواجبات فسوف نصادف هنا سلما من القيم الايجابية والسلبية ، رتبت بعلم وتنوعت في وفرة .

ولو أننا بداية نحينا جانبا الواجبات الأولية المحددة التي لا تؤدي تطبيقها الى أدنى لبس مثل : لا تكذب أد الأمانة ... الخ يبقى أمام الفضيلة المبدعة والبناءة ميدان النشاط متراحب ، يضم عددا لا ينتهي من الدرجات كلها ممكنة وعملية فهو يجب استيعابها ؟ أو أنه يكفي الأخذ ببعضها ؟ بعبارة أخرى هل الخير والواجب فكرتان متطابقتان ؟

---

(١٩٦) سورة الأعراف : الآية ١٥٨ .

(١٩٦م) سورة البقرة : الآية ٤٤ .

(١٩٦مم) سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

(١٩٧) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .

وهل لا يوجد فوق السلوك الملزم بشكل صارم درجات يتزايد استحقاقها للثواب ، ويصبح تجاوزها دون ارتكاب موقف غير أخلاقى ؟

ان رجوعنا الى الضمائر الفردية سوف يصطدم بأن كل الناس ليس لديهم نفس القدر من التشدد ، ولا نفس الطاقة الأخلاقية ، ويترتب على ذلك أن التنوع فى الاجابات يرينا كثيرا من الاتجاهات المتعارضة فعلى حين أن الأنفس ذات العزيمة القوية (١٩٨) تجعل واجباتهـــا فى أعلى درجات الكمال الممكن وبذلك يتطابق المفهومان ـ الخير والواجب ـ بينما يتجه الكافة بعكس ذلك الى ما هو أقل وأدنى ، ليحددوا الواجب على أنه الحد الأدنى من النزعة الانسانية وحسن المعاشرة ٠

ولما كان الانسان عبارة عن تركيب من العلاقات الحيوية والشخصية والأسرية والاجتماعية والانسانية والالهية في نظام دقيق مترابط قابل للتطور والتقدم ، وليس من الممكن أن نغفل أى واحد من هذه العناصر دون أن يحدث خلل فى هذا التناسب الفريد الذى أبدع فيه الانسان ٠

ومن هنا كانت التربية للانسان ككل من جميع الجوانب الى مستوى معين أى تمارس النفس الانسانية كل القيم قبل أن تخصص فى واحدة من بينها ، ذلكم هو المفهوم الاسلامى للواجب الذى يؤكده قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان لربك عليك حقا ، ولنفسك عليك حقا ولأهلك عليك حقا فاعط كل ذى حق حقه » (١٩٩) ٠

ومن هنا عرف المسلم ضمنا أن فكرة الخير يجب أن تتضمن قيمتين مختلفتين : حد أدنى الزاميا ، واضافة أكثر اغراء بالثواب ماعدا الواجب المطلق الذى لا يتضمن تقييدا أو تحديدا أى الايمان ٠ ولكن حديثنا مقصورا على الأخلاق الاسلامية التى نجد فى كل عمل منها درجتين من الخير ، ويعطى لكل منهما علامات مميزة ، ومحددة بدرجة كافية : الحد الأدنى الذى لا يهبط العمل فيه دونه ، الا اذا أخل بالواجب ، ثم ما يعلو فوق ذلك دون تجاوز للحد الأقصى وبعبارة أخرى : الخير الالزامى ، والخير المرغوب فيه ، ومعنى ذلك بالنسبة الى ما سبق أن ما وصف بأنه ضرورة صارمة يمثل مشاركة جوهرية فى كل قيمة مثال ذلك شهر رمضان يعتبر شهر حرمان يفرض على شهواتنـــا وكذلك تحصيل عشر المحاصيل وجزء من أربعين جزءا من أموالنا لتوجيهها الى الفقراء ٠

---

(١٩٨) الغزالى : احياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ١٠ ، بينما يرى عكس « أبو المعالى » فى ارشاده انه لا توجد خطية عرضية فكل شر أخلاقى هو كبيرة ٠٠ وذكر هذا الشاطبى فى الموافقات ، ج ٣ ، ص ٢٥٣ ٠

(١٩٩) رواه البخارى ٠

ونجد القرآن الكريم يوضح لنا فى أخلاقه الاسلامية المفروض والمباح والمحرم • وهذا التدرج فى القانون الأخلاقى فى الاسلام يمثل المرونة فى التطبيق حتى يتكيف مع الواقع المستقل عن ارادتنا وعندما يخضع التكليف للضرورة عند هذا الحد ، فيقف أمام عقبة فى هذا الواقع لا تقهر مثل حالة الانسان العاجز عن أداء واجبه العسكرى أو المحروم الجائع الذى لا يستطيع أن يمتنع عن الأطعمة الفاسدة والقذرة ، هنا تصبح المسألة أساسا هى تفادى الهلكة فى فضيلة واحدة على حساب فضائل أخرى تعدلها أو تفوقها أهمية • وهكذا نجد أن لطف الشريعة لم يكن الهدف منه تعليل الجهد بل ارساؤه على أساس عقلى أى عقلنته أن صح التعبير (٢٠٠) •

ثانيا : المسئولية الأخلاقية فى الاسلام :

والمسئولية الأخلاقية التى سنتحدث عنها هى المسئولية الانسانية التى نتجت عن الزام وانتهت بجزاء ، فكلما نعرف أن كل الزام تبعه بالضرورة مسئولية ثم جزاء ، بمعنى أن المسئولية مترتبة على الزام معين وبالتالى ينتج عنه الطريقة التى تؤدى بها العمل الالزامى حتى يتقرر الجزاء ، فما هى السلطة التى تقرر مسئولية الانسان عن عمله ؟ •

بداية نقرر أن السلطة هى التى يصدر عنها التكليف أو الأمر فاذا كان التكليف التزم به الفرد من تلقاء نفسه ولم يكلفه به أحد فانه يصبح المسئولية تأتيه من داخله ، أما اذا كان التكليف صادرا من جماعة أخرى أو عن سلطة أعلى فان الفرد فى هاتين الحالتين مسئوليته يتلقاها من الخارج . وسواء كان الفرد مسئولا أمام نفسه أم أمام الآخرين أم أمام الله سبحانه وتعالى فان حكم المسئولية يصدر دائما بواسطة نفس السلطة التى أصدرت التكليف أو الأمر أولا •

ومن هنا نقرر ان السلطة نوعان :

١ ـ سلطة داخلية : اذا خضع الفرد لتكليف يلزم به نفسه •

٢ ـ سلطة خارجية : اذا خضع الفرد لتكليف تلقاه من جماعة أخرى أو سلطة عليا فعلا •

---

(٢٠٠) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، ص ٩٥ •

وعلى هذا الأساس يكون لدينا ثلاثة انواع من المسئولية :

١ ـ المسئولية الأخلاقية المحضة ٠

٢ ـ المسئولية الاجتماعية ٠

٣ ـ المسئولية الدينية ٠

والمسئولية الأخلاقية المحضة والمسئولية الاجتماعية فى الاسـلام انما هى مسئولية دينية بالدرجة الأولى ، حيث نجد أن كل مسئولية هى مسئولية أخلاقية متى ارتضيناها حتى لو حملنا اياها الغير تصبح بمجرد قبولنا لها مطلبا صادرا عن شخصنا ، وبالتالى فنحن المسلمين نؤمن بالله عز وجل ربا واحدا وسيدنا محمد رسولا ونبيا وبالاسلام دينا ، أى نلتزم بشريعـة الله فى معاملاتنا الفردية أو الاجتماعيـة فتكون بذلك المسئولية مسئولية دينية ـ يختلف فيها الجزاء حسب حدوث الفعل من عدمه ، فلكل منها جزاؤه الخاص به كما سنوضحه فيما بعد حيث يقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون » (٢٠١) ٠

« أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لبـاس لهن علم اللـه انكم كنتم تختانون أنفسكم فتـاب عليكم وعفا عنكم » (٢٠٢) ٠

« واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذى واثقكم به اذا قلتم سمعنا وأطعنا واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور » (٢٠٣) ، « وما لكم لا تؤمنوا بالله والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم وقد أخذ ميثاقكم ان كنتم مؤمنين » (٢٠٤) ٠

هكذا كانت المسئولية الأخلاقية فى الاسلام مسئولية دينية دائما يقدمها القرآن فى هذه الصورة التى قدمناها فى الآيات السابقة ، للانسان المؤمن بالاسلام ، أما بالنسبة لغير المؤمن فتعتبر مسئولية مفروضة عليه من خارج ذاته ، دون أن تكون لديه مسئولية أخرى صادرة عن ضميره

---

(٢٠١) سورة الأنفال : الآية ٢٧ ٠

(٢٠٢) سورة البقرة : الآية ١٨٧ ٠

(٢٠٣) سورة المائدة : الآية ٧ ٠

(٢٠٤) سورة الحديد : الآية ٨ ٠

الخاص ، عكس المؤمن تماما نجده لا يمكن أن توجد احدى المسئوليتين لديه دون الأخرى ، لأن العمل الأول للايمان يستلزم معرفة الله ، الجدير بالطاعة والذى هو فى الوقت نفسه محبوب ومعبود .

ويمكن القول بأن المسئولية الأخلاقية بصفة عامة لابد وأن تنتهى الى نوع من المسئولية الدينية ، ومن هنا فالأخلاق الانسانية فى الاسلام لابد من ارتباطها بالدين ، وبالتالى تصبح المسئولية الأخلاقية مرتبطة بالمسئولية الدينية ، ولا يمكن الفكاك من اسارها . هذه الأخلاق الاسلامية لا ترى فى الالتزامات الفردية ولا المؤسسات الاجتماعية قادرة على أن تكون مصادر للتكليف والمسئولية الا بواسطة نوع من تفويض السلطة الالهية .

لقد جعل الاسـلام لمبادرتنا الفردية مكانا فسيحا ، وأدمجها فى مجالات كثيرة بالمسئولية التى أقرتها قواعد الشرع المنزل ومثال ذلك أن المرء اذا أعطى كلمة لانسان بعمل مشروع حتى ولو كان لقاء فانه يصبح بموجب هذه الكلمة مسئولا مسئولية تامة كقوله تعالى : « وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا » (٢٠٥) ، « وكقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « آية المنافق ثـلاث : اذا حدث كذب ، واذا وعد أخلف ، واذا ائتمن خـان » (٢٠٦) .

وبذلك يجعل الانسان نفسه مسئولا بتدخل أرادى ، لو لم يكن لبقى حرا فى أن يفعل أولا يفعل ، والمسئولية التى يتحملها أمام الله ليست بأقل من المسئولية التى تقع عليه فى أداء الواجبات الأساسية ومن ثم فان مبدأ الالزام الذاتى لكى يحقق العمل المنشود لابد أن يكون متوافقا مع الخير الذى سبق اقراره شرعاً .

وكذلك الحال بالنسبة الى مسئوليتنا عن تكاليفنـا وأعمالنا تجـاه الآخرين مستقلة عن ارادتنا الفردية ومثال ذلك أنه ينازع حق الوالدين المقدس فى احترام أولادهـم وخضوعهم لهم ويقول الحـق تعالى فى ذلك : « وبالوالدين احسانا ، أما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ، ولا تنهرهما ، وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة » (٢٠٧) .

ولكن هذه الطاعة والخضوع للوالدين نجدها مشروطة عندما يطلبان

---

(٢٠٥) سورة الاسراء الآية ٣٤ .

(٢٠٦) رواه البخارى .

(٢٠٧) سورة الاسراء : الآيتان : ٢٣ ، ٢٤ .

الخروج على الدين والكفر بالله كقوله تعالى : « وان جاهداك لتشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما » (٢٠٨) ، « وان جاهداك على أن تشرك بى ما ليس له به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا » (٢٠٩) .

تلخص من هذا بأن تكون الأوامر مشروعة لاتخالف الكتاب والسنة كقوله تعالى : « يا أيها الذين أمنوا اطيعوا لله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم مؤمنين بالله واليوم الآخر وذلك خير وأحسن تأويلا » (٢١٠) .

أما اذا كان الأمر مخالفة صريحة واضحة للقاعدة القرآنية أو النبوية فانه يجب عدم الانصياع لهذا الأمر كقول الرسول صلى الله عليه وسلم « السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره مالم يؤمر بمعصية فان أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » (٢١١) .

من هذا العرض نجد التوافق التام بين واجب المواطن الصالح وواجب المسلم الصالح فكلا الواجبين ينبعان من مصدر تشريعى واحد مثال ذلك فى أن الواجب يقتضينا الوفاء بالعقود والالتزامات تجاه الآخرين كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » (٢١٢) ويؤكد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « المسلمون عند شروطهم » (٢١٣) ، الموافقة للقرآن الكريم واذا خالف شرط منها الكتاب ، فيصبح باطلا لقوله صلى الله عليه وسلم « ما كان من شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل » (٢١٤) ، كما رفض الرسول صلى الله عليه وسلم المخالف للقواعد الشرعية فقال صلى الله عليه وسلم : « الصلح جائز بين المسلمين ، الا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما » (٢١٥) .

ويمكننا أن نستخلص القواعد الأخلاقية القرآنية من حديث رسول

---

(٢٠٨) سورة العنكبوت : الآية ٨ .
(٢٠٩) سورة لقمان : الآية ١٥ .
(٢١٠) سورة النساء : الآية ٥٩ .
(٢١١) رواه البخارى :
(٢١٢) سورة المائدة : الآية ١ .
(٢١٣) رواه البخارى .
(٢١٤) رواه البخارى .
(٢١٥) رواه ابن ماجة .

الله صلى الله عليه وسلم الذى يقول فيه : « لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق » (٢١٦) .

هكذا تكون المسئولية شاملة لقيامها على الشرع .

٣ ـ شروط المسئولية الأخلاقية فى الاسلام :

سبق لنا أن أوضحنا أن المسئولية الأخلاقية فى الاسلام قوامها الدين الحنيف . هذه المسئولية الأخلاقية الاسلامية لم تترك على عواهنها ، بل حددت بشروط تمثلت فى الاعلام الشرعى ، والشخصية الفردية ، وارتباط النية بالارادة ، ثم الحرية ، وسنعرض لكل منها على حده .

١ ـ الاعلام الشرعى :

ان أول شرط للمسئولية الأخلاقية فى الاسلام هو الاعلام الشرعى بمعنى أن الله سبحانه وتعالى أوجب على نفسه أن يعلم الناس كافة قبل أن يحملهم مسئوليتهم ، لأنه سبحانه وتعالى يرى من الظلم تعذيب القرى دون أن يرسل الرسل والأنبياء لدعوة أهلها الى التقوى والصلاح وحتى يكونوا شهداء عليهم وفى هذا يقول الحق تبارك اسمه : « من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى ، وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (٢١٧) ،« وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا » (٢١٨) ، « وما أهلكنا من قرية الا ولها منذرون ، ذكرى وما كنا ظالمين » (٢١٩) .

ان الحكمة الالهية اقتضت أن تعلم الأمم بواجباتها عن طريق الرسل الذين يذكرونهم دائما بغفلتهم وانغماسهم فى الملذات التى أفقدتهم نورهم الفطرى ، ولم يتركهم لهذا النور الفطرى وحده بل أرسل اليهم الرسل بنور الوحى المنزل حتى يهتدوا ، فان ضلوا فكان العذاب الغليظ لم يجدوا دليلا على أن الله بعد ارساله الرسل اليهم مصدقا لقوله تعالى : « رسلا

---

(٢١٦) رواه أحمد .

(٢١٧) سورة الاسراء : الآية ١٥ .

(٢١٨) سورة القصص : الآية ٥٩ .

(٢١٩) سورة الشعراء : الآيتان ٢٠٨ ـ ٢٠٩ .

مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما » (٢٢٠) ٠

لهذا اقتضت العدالة الالهية بأن توقظ الضمائر الغافلة عن طريق الرسل لاعلامهم حتى يكون نتيجة هذا العلم مسئولين عما تقترفه أيديهم حيث لا يكون الحساب على أفعالهم دون أن يكون قد علموا مسبقا أحكامها ٠

٢ ـ الطابع الشخصي :

وتتسم المسئولية الأخلاقية في الاسلام بسمة الشخصية الفردية المحضة التى تعتبر الشرط الثانى من شروطها ٠ ونجد فى القرآن الكريم من الآيات التى تدل على هذا الشرط الثانى وهو الطابع الشخصى للمسئولية كقوله تعالى : « لايكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢٢١) ، « من اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (٢٢٢) « وأن ليس للانسان الا ما سعى » (٢٢٣) ٠

من هنا تبدو مسئولية كل فرد واضحة جلية عن العمل الذى يقوم به تجاه نفسه أو تجاه الغير ، وتحددت هذه المسئولية فى ضوء من تعلمه من تعليم ايجابى جاء به القرآن وأتت به السنة ، فالشرع لا يحمله تبعة عمل انسان غيره حتى لو لقن من أبائه وأجداده عادات وتعاليم فاسدة ، فانه لا يتحمل وزر ما عملوا ولكنه مسئول عن الطريقة التى استعمل بها ما تركه أباؤه وأجداده بعد أن جاءه الرسل بالهداية ، وفى هذا يقول الله تعالى : « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولها ما كسبتم ولاتسألون عما كانوا يعملون (٢٢٤) ٠

ان المسئولية الفردية لاتمنع الفرد أن يكون مسئولا عن انحراف مسلك أقرانه ، فعليه أن يتدخل بجميع الوسائل المشروعة التى يطبقها ليمنعهم من التمادى فى الأعمال التى تضر المجتمع الاسلامى ، وبهذا تتحول

---

(٢٢٠) سورة النساء : الآية ١٦٥ ٠

(٢٢١) سورة البقرة : الآية ٢٨٦ ٠

(٢٢٢) سورة الاسراء : الآية ١٥ ٠

(٢٢٣) سورة النجم : الآية ٣٩ ٠

(٢٢٤) سورة البقرة : الآية ١٣٤ ، وفى نفس السورة الآية ١٤١ ٠

المسئولية الفردية الى مسئولية جماعية حيث أن الجماعة ماهى الا مجموعة الضمائر التى تربت فى أحضان المدرسة الاسلامية الحقة فأوجدت مجتمع التكافل والتعاون والخير والسلام ٠

٣ ـ ارتباط النية بالعمل :

ونأتى الى الشرط الثالث فى المسئولية الأخلاقية فى الاسلام وهو الذى يتمثل فى علاقتنا بالعمل وهذه العلاقة هى علاقة ارادة بعد أن أوضحنا أن علاقتنا بالشريعة هى علاقة معرفة عن طريق لاعلام الشرعى الذى انتج الطابع الشخصى للمسئولية وبذلك تكون المسئولية الفردية مرتبطة بتوافر العلم الشرعى الذى يحدد للفرد شريعة الواجب التى ينبغى وجودها فى عقله لحظة العمل الذى ينوى القيام به ٠

وبداهة فان المسئولية لا تقع على العمل اللاارادى للانسان من حيث افتقاره وفقده للارادة أحد عناصر تكوين الشخصية فمثلا الذى يتعرض لحادثة ما ـ مستقلة عن ارادته ـ صادرة من قوة لا تقاوم كالتصادم أو السقوط ، فلا يمكن أن يكون مسئولا عما حدث وما ترتب عليه من آثار بالنسبة له وللآخرين ٠

وهنا ينبغى الاشارة الى الفعل المتولد الذى يعرفه الاسكافى بأنه « كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد اليه أو الارادة له » (٢٢٥) ، ومن ثم فان الانسان لايحاسب على الأفعال المتولدة ، فانها تضاف اليه على سبيل المثال لعدم استهدافها الشر أو الخطأ (٢٢٦) ٠

ومن ثم فان المسئولية الأخلاقية فى شرطها الثالث مرتبطة بالعمل ، حيث أن العمل هو الذى يكون القصد اليه كاملا ، بمعنى أنه العمل الذى تهدف فيه الارادة لا الى الصفات الطبيعية لموضوعه فحسب ، وانما كذلك الى صفاته الأخلاقية على نحو ما ادركها المشرع ٠ ويجب أن يكون العمل تصورا لدى فاعله على النحو الذى أجيز به ، أو حرم ، أو أمر به ومن حيث هو كذلك ٠ وأى اختلاف فى الرأى أو أنحراف فى القصد فى صفة أو أخرى ، يخرج العمل من دائرة الملاحقة بنص الشرع ، لأنه اذا كان العمل الذى تقرر حكمه فى الشرع غير العمل الذى وقع ـ لم يكن لهذا

---

(٢٢٥) هذا النص ذكره الدكتور محمد على أبو ريان فى كتابه تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢٩٤ ، دار المعرفة الجامعية ، عام ٨٠ ، ط ٤ ٠

(٢٢٦) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ٦١

الذى وقع أن يكون له اذن نفس الحكم ، فهو فى افتراضنا حدث حتمـه خطأ لا ارادى » (٢٢٧) ، وعليه فحين نؤكد أن خطأ من هذا القبيل لا يمكن أن يكون محسوبا ، فلسنا نفعل سوى تفسير القول العام الذى جاء به القرآن الكريم نفسه حين يعلن : « وليس عليكم جناح فيما أخطأتم ، ولكن ما تعمدت قلوبكم » (٢٢٨) ، « لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ، ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان » (٢٢٩) ، « لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور رحيم » (٢٣٠) .

ومن هنا يظهر دور النية فى الأخـلاق الاسلاميـة التى تعتبر محكا للأخلاقية باعتبارها شرط صحة لعمل الفرد وفعله ، وفى هـــذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « انما الأعمال بالنيات » وهذا الحـديث النبوى الشريف يعنى أن الأعمال لاقيمـة لها الا بنواياهـا ، ومن ثم فان الأعمال لا توجد « أخلاقيا » الا بالنوايا مما يؤكد وجود النية كشرط لقيمة الفعل ، وهكذا نجد بالضرورة ارتباط العمل بالنية .

٤ ـ الحريـــة :

عندما يكون المرء قد عرف الشريعة وعمل بارادة ، وعلى بصيرة من الأمر فليس معنى ذلك أنه يكون قد جمع كل شروط المسئوليـة فعندمـا يعرف المرء جيدا أن هذا العمل محرم عليه ، وأنه لا يخطىء طبيعته المادية أو طبيعته الأخلاقية ، وحين يتحتم على ارادته أن تتدخل فانها تتناوله من نفس الجانب الذى صار به محرما . فهو اذن عمل شعورى منبعث عن نية مزدوجة ـ بيد أنه اذا لم تكن ارادة المرء وحدها هى التى تحدثه ، واذا لم يكن مجال اختياره الحر خاليا كصفحة بيضاء ، وكان مشغولا بقوى أخرى هى التى حددت اختياره فى اتجاه معين دون أى اتجاه آخر واذا لم يكن لارادته ـ وهى تواجه هذا التداخل ـ غير أن تتبع تيارا سبق أن خط لها ـ فكيف ينسب الى نفسه عملا كهذا ، لم تسهم فيه شخصيته الا فى جانب معين ؟

من هذا المنطلق ـ الى جانب المعرفـة الشرعية والارادة ـ يجب أن

---

(٢٢٧) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، ص ١٧٨ .
(٢٢٨) سورة الأحزاب : الآية ٥ .
(٢٢٩) سورة المائدة : الآية ٨٩ .
(٢٣٠) سورة البقرة : الآية ٢٢٥ .

نبحث عن أهمية قدرة الفرد ، وأن نقرر أن « فاعلية جهده » أى حريته شرط رابع فى المسئولية الأخلاقية فى الاسلام ٠

والحرية فى الاسلام تتمثل فى أن المرء المسلم مطلوب منه استخدام قدرته على الاختيار بعد أن وضع لنا الله تعالى منهجه فى قرآنه وقام بتوضيحه الرسول صلى الله عليه وسلم حتى لا يتخذ المسلم من الحتمية العلوية مهربا من المسئولية ، لأن هذه الحتمية العلوية لا تصرح الا لأجل نوع من الفضول العقلى وبواسطته ، وما ينشأ عنه لا يهم الجانب الأخلاقى ولا الايمان ولا التقوى ٠

وما يعنينا فى هذا البحث هو الجانب الأخلاقى المرتبط بالسياسة ومن ثم فان ماتهم معرفته ليس هو ما يقع فى الحقيقة من مؤثرات تؤدى الى حدوث الفعل ، ولكن ما يهمنا معرفته هو الطريقة التى يتصور بها الانسان عمله من خلال نيته وقصده ٠٠٠٠ اعنى أثناء اتخاذ الانسان قراره، هل يكون هذا القرار غريبا عنه فى الواقع بالنسبة للقضية المطروحة أمامه أو هل يكون هذا القرار موحى به أو مملى عليه أو مفروضا بوساطة قوة مختفية لا نستطيع تحديد كنهها ؟ وهل هو الله تعالى المحرك الأول لها ؟ لا أهمية لكل هذه التساؤلات اذ أنه مجرد ما يلجأ — فى لحظة ثانية ، وبنية ثانية — الى تبنى القرار واعتماد تنفيذه فانه يصبح بهذا متضامنا مع فاعله الحقيقى ٠ فاذا لم يكن المرء السبب الأخلاقى للعمل فى ذاته ، جوهرا ، وصفة فهو أى الانسان يكون هذا السبب على الأقل من حيث تكييف هذه الصفة ؟ فليس بسبب أن الله (قد أراد) للانسان أن « يريد » هذا أو ذلك ، أنه قد أراده فى واقع الأمر ، لأنه لايقصد مطلقا أثناء عمله الى أن يتخذه الله سبحانه وتعالى أداة لانجاز ارادته المقدسة مادام لا يدرى عن هذه الارادة الالهية مقدما ٠ ولكن — بغض النظر عن أى اعتبار آخر — يرتضى المرء فقط وبكل بساطة أن تكون عنده الارادة فى حسابه الخاص ، ويوقع به التزامه ، وهكذا يصبح الانسان مسئولا وهو يحقق ذاته بنفسه كما يصبح مدينا منذ جعل من نفسه كفيلا وهكذا نفهم أن القرآن قد ألتزم أن يعلن مسئوليتنا أمام الله ، فى نفس الآيات التى يبدو فيها أن يلحق الارادة الانسانية بالارادة الالهية بصورة كاملة كقوله تعالى : « يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعلمون » ٠

وهذا الشرط الرابع هو « الحرية » فى المسئولية الأخلاقية فى الاسلام يقتضى منا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار ، ولقد سبق لنا أن عرضنا هذا الموضوع بالتفصيل عند حديثنا فى الفصل الثانى عن تطور الفكر السياسى والأخلاقى فى الاسلام من خلال الحركة الفكرية وروادها ٠

ولا ننسى أن الشروط الضرورية والكافية لمسئوليتنا أمام الله وأمام أنفسنا هي : أن تكون على معرفة بالشرع أو القانون وأن يكون العمل شخصيا اراديا تم اداؤه بحرية أى دون اكراه . ولكن بالنسبة للمجتمع الاسلامى فاننا نجد أن الموقف القرآنى يوضح هذا الجانب الاجتماعى للمسئولية متى كانت موجهة نحو الناس حتى تتحدد العلاقة بين الواقع الخاضع للحكم والفرد والمسئول من نفسه ونحو الغير .

ومن ثم يتعين علينا أن نفرق فى المجال القانونى بين المسئولية الاصلاحية المعروفة بالمدنية ، والمسئولية الجزائية أى العقابية والمسئولية الجزائية هى التى تظل وثيقة الصلة بالمسئولية الأخلاقية بتحديدها وقصرها على الانسان البالغ السوى عندما يعمل عن قصد ونية ، حيث اشتراط النية للتصديق على الفعل بأنه أخلاقى بمعنى أن المبادىء القانونية والمبادىء الأخلاقية تسير جنبا الى جنب ، بيد أنها تبدأ فى الافتراق منذ أن يصبح الأمر متعلقا بعمل شعورى وارادى ولكن يفتقر الى النية ، أى حين يدور القانون على جانب منه ، وتدور الارادة على جانب آخر بحيث أنه على الرغم من كونه من الناحية المادية يمكن اعتباره متفقا مع القانون أو مخالفا له ، فانه لا يمكن أن يكون كذلك من حيث الروح التى تم بها ، وتلك هى حالة القتل بالخطأ أو أى حدث يتم بنية حسنة ولكنه يسبب أضرارا للآخرين . فعلى حين يعلن القانون الأخلاقى ، كما يعلن قانون العقوبات من جانب آخر أن أعمالنا لاتنسب الينا الا بقدر النية التى تؤديها بها . فان القانون المدنى يحاول أن ينفذ نوعا من الحل الوسط ، فهو وان كان يبرىء الشخص فانه يستخدم جزءا من ثروته لاصلاح الضرر الذى تسبب فيه كتعويض .

وهذا يجرنا الى أن أى عمل لا يمكن أن يدخل فى باب الأخلاق ما لم يكن شعوريا وإراديا وانعقدت عليه النية فى آن واحد . عكس القانون الاجتماعى الذى لا يتطلب مثل هذه الشروط للنهوض بالتكليف الاجتماعى وانما يكفيه أن يكون العمل مستوفيا بعض الشروط الموضوعية المتعلقة بالمكان والزمان ، والمرتبطة بالكم والكيف ، حتى لو تحققت الصور الواقعية منه وحدها دون علم ، ودون ارادة ، وسواء كان نتيجة اكراه أو صدفة (٢٣١) .

وهذا هو الجانب الاجتماعى للمسئولية التى سنوضحه فيما بعد عند الكلام عن الجزاء .

---

(٢٣١) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ص ٥٠٩ .

ثالثا ـ الجزاء :

والجزاء هو العنصر الثالث من القانون الأخلاقى ، فكما رأينا ما أن يبدأ القانون بتوجيه دعوته الى ارادتنا الطيبة ، فانه يلزمنا بأن نستجيب لتلك الدعوة ، وبمجرد موافقتنا أو رفضنا فانما يعنى ذلك تحمل مسئوليتنا تجاهها ، وأخيرا نتيجة هذه الاستجابة ، يقوم القانون موقفنا حياله أى يجازيه .

فالجزاء اذن هو رد فعل القانون على موقف الشخص الخاضع لهذا القانون ، وقد رأينا أن القانون الأخلاقى مطلب لايقاوم لأنفسنا ، وفرض صارم لضميرنا الجماعى ، وهو فى الوقت نفسه أمر مقدس لضمير الفرد فى أكمل صورة ، وأقدسها ، مما جعل للمسئولية أبعادها الثلاثة التى عرضناها آنفا ، **وبالتالى كان للجزاء ثلاثة ميادين هى (٢٣٢) :**

الجزاء الأخلاقى ، الجزاء القانونى ، الجزاء الالهى .

١ ـ الجزاء الأخلاقى :

ان الاسلام لا ينظر الى الندم فقط على أنه جزاء لما يقترفه الفرد من آثام ولكن يشترط شرطا ايجابيا وحدد التوبة النصوح التى تستتبع بالضرورة عملية الندم .

فالندم لاينشىء جزاء ثوابا ، وانما يكمن اعتباره تمهيد لجزاء اصلاحى اذا صدقت النية مع صاحبها وصارت الى التوبة فيكون الجزاء اصلاحى ثوابيا ، لأن الندم أثر طبيعى للصراع ، ومن درجة شدة اللوم تعكس صدق ايماننا ونقيس درجته قياسا دقيقا ، فنحن نشعر بجسامة ذنبا وخطورته على نحو متفاوت تبعا لدرجة شعورنا الحى بالتكليف كقول الرسول صلى الله عليه وسلم : المؤمن يرى ذنبه فوقه كالجبل يخاف أن يقع عليه ، والمنافق يرى ذنبه كذباب مر على أنفه فأطاره (٢٣٣) ، فهنا يمكن أن نقول أن الندم وسيلة للايمان « الأخلاقى » ولكنه ليس جزاء ، أما التوبة فهى على عكس ذلك تماما ، انها ليست أثرا طبيعيا ، بل هى جزاء أخلاقى

---

(٢٣٢) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن : ص ص ٢٤٥ ، وما بعدها .

(٢٣٣) الترمزى : صفة القيامة باب ٤٩ .

بالمعنى الحقيقى يفترض الجهد ، انها واجب جديد يفرضه الشرع علينا على أثر تقصير فى الواجب الأولى كقوله تعالى : « وتوبوا الى الله جميعـا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون » (٢٣٤) « يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا » (٢٣٥) ، وهذه التوبة واجب ملح وعاجل ، لأن تأجيلها يعرض صاحب الفعل الخاطىء لخطر زوال فائدتها نتيجـة استمرار ارادتـه فى موقفها الخاطىء الذى ينشىء فى كل لحظة خطأ جديدا ، ولهذا نبهنا الله سبحانه وتعـالى فى قرآنـه الكريم بقولـه : « والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلـموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنـوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون » (٢٣٦) ، وهكذا تصبح التوبة النصوح هى الواجب الذى ينحصر فى العدول عن الذنب واقترافه ثانية ، أى ايقاف الشر الذى اقترف أو الذى يوشك أن يقترف ، ولهذا نرى أن الخطأ يمكن اصلاحه عن طريقتين أحدهما تصويب الخطأ فى العمل باعادته على الوجه الأكمل وبطريقة مناسبة آجلا أو عاجلا كقولـه تعالى : « واذكر ربك اذا نسيت » (٢٣٧) « فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر » (٢٣٨) .

والثانى اذا كان مستحيلا أن تبطل الخطأ فى ذاته ، فمن الممكن على الأقل محو آثاره بأداء أفعال ذات طبيعة مناقضة كقوله تعالى :

« الحسنات يذهبن السيئات » (٢٣٩) ،« وآخرون اعترفوا بذنوبهم، خلطوا عملا صالحـا وآخر سيئا عسى الله أن يتوب عليهـم ان الله غفور رحيم ، خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (٢٤٠) .

كما يقول الدكتور دراز « ان الجزاء الأخلاقى الثوابى يتمثل فى الحسنة والسيئة أى فى كسب القيمة أو خسارتها (٢٤١) كقولـه تعالى :

---

(٢٣٤) سورة النور : الآية ٣١ .

(٢٣٥) سورة التحريم : الآية ٨ .

(٢٣٦) سورة آل عمران : الآية ١٣٥ .

(٢٣٧) سورة البقرة : الآية ١٦٠ .

(٢٣٨) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .

(٢٣٩) سورة هود : الآية ١١٤ .

(٢٤٠) سورة التوبة : الآيتان ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢٤١) د. محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق فى القرآن ، ص ٢٦١ .

« كلا ان كتاب الفجار لفى سجين » (٢٤٢) ، « كلا ان كتاب الأبرار لفى عليين » (٢٤٣) .

٢ ـ الجزاء القانونى :

حين ننتقل من الناحية الأخلاقية الى الناحية القانونية ، يكون الجزاء الثوابى قد فقد نصف معناه ، فهو لا يحتفظ من طابعه المزدوج ـ الثوابى والعقابى ـ سوى الطابع العقابى ، وهنا نجد الجزاء يعنى العقوبة بمعناها الواسع .

ان النظام العقابى فى التشريع الاسلامى يتميز بمرتبتين مختلفتين هما :

الأولى تتمثل فى الجزاءات التى حددها الشرع بدقة وصراحة وهى التى تعرف « بالحدود » أما الثانية فتتمثل فى الجزاءات التى تترك لتقدير القاضى والتى تعرف « بالتعزيرات » .

لذلك نجد الحدود تتكفل بمجازاة عدد قليل من الجرائم هى الحرابة والسرقة وشرب الخمر والزنا والقذف (٢٤٤) وما عداها فتختص بها التعزيرات فهى عقوبات لم يحددها الشرع ـ كما قلنا ـ لأعمال ممنوعة بل تركت للاجتهاد بحسب الجرم واختلاف أحواله وأحوال فاعله كما يقول القاضى أبو يعلى :« التعزير تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود »(٢٤٥).

من هذا يتبين لنا أن عقوبة الجرائم الأساسية التى تقع فى كل عصر ومجتمع والتى تتضمن انتهاكا للحقوق الانسانية أو للقيم الأخلاقية ذات الحظور اجتماعيا قد حددها الاسلام فى القرآن والسنة ومن هذه الجرائم ما يعتبر فيها الحق الشخصى أو حق العباد هو الأساس أو الصفة الغالبة . ولذلك فان العقوبة تبدل وتخفف اذا أسقط صاحب الحق حقه ، وتنقلب الى تعزيز أى الى عقوبة أخف تقابل حق الله أى حق المجتمع أو الحق العام ، ويتولى حينئذ ولى الأمر ـ أى السلطة ذات الاختصاص ـ

---

(٢٤٢) سورة المطففين : الآية ٧ .

(٢٤٣) سورة المطففين : الآية ١٨ .

(٢٤٤) يمكن الرجوع الى كتب التشريع الاسلامى لمعرفة بشأن كل جريمة ومقدار عقوبتها .

(٢٤٥) القاضى أبو يعلى الحنبلى محمد : الأحكام السلطانية ، ص ٢٦٣ .

تحديد هذه العقوبة التعزيرية ـ مع ملاحظة أن الجرائم ما يعتبر حق الله أى الحق العام هو الأساس والصفة الغالبة ، فلا تسقط العقوبة ولا تبدل بسبب عفو صاحب الحق عن حقه وهذه الجرائم هى الزنا والقذف لأنها تستهدف الاعتداء على العرض والشرف ونظام الأسرة والزواج أما القتل والايذاء الجسدى فهى جرائم تستهدف الاعتداء على النفوس أو الحرية الشخصية ، بينما جرائم الشرف تستهدف الاعتداء على التملك والمال ، وأخيرا جريمة شرب الخمر التى تستهدف الاعتداء على العقل وسلبه مما يمهد لنشر الجرائم بصفة عامة .

هذا هو الجزاء القانونى المتمثل فى الحدود ثم فى التعزيرات ، وقد شرحنا كل منهما شرحا كافيا .

٣ ـ الجزاء الالهى :

أما الجزاء الالهى فهو نوعان أحدهما معجل أى دنيوى والثانى مؤجل أى أخروى . فالجزاء الالهى المعجل يتمثل فى معاقبة المنحرف الذى يستطيع أن يهرب من العقوبة الاجتماعية التى تمثلت فى الحدود التى جاءت فى القرآن والسنة والتىسنتها السلطة التشريعية فى ضوء العصر الذى تعيش فيه لحماية المجتمع الاسلامى ، فينصب سخط الله تعالى فى غضبه على هذا السلوك المنحرف فيترصد أصحابه حتى يروان العقاب العاجل فى هذه الدنيا كقوله تعالى : « واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا » (٢٤٦) « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ... ويرزقه من حيث لا يحتسب .. ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا » (٢٤٧) .

هذا من جانب الجزاءات الالهية فى الدنيا ولكنها تبدو ليست شاملة كقوله تعالى : « ويعفو عن كثير » (٢٤٨) ، وأما أنها ليست كاملة كقوله تعالى : « وانما توفون أجوركم يوم القيامة » (٢٤٩) .

أما الجزاء الالهى المؤجل أى الجزاء فى الحياة الأخرى ، وذلك أن

---

(٢٤٦) سورة الاسراء : الآية ٦٦ .

(٢٤٧) سورة الطلاق : الآيات ٢ ، ٣ ، ٤ .

(٢٤٨) سورة الشورى : الآية ٣٠ .

(٢٤٩) سورة آل عمران : الآية ١٨٥ .

المذنبين الذين يشعرون بأنهم سعداء فى حياتهم الدنيوية لن يظلوا دون عقوبة أبدا فاما أن يكون الخلق عبثا ، واما أن تكون هناك بكل تأكيد عودة للعدالة الالهية كقوله تعالى : « أفحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون » (٢٥٠) ، « أحسب الانسان ان يترك سدى » (٢٥١) .

ومن هنا نجد العدالة الالهية تفرق بين المؤمنين والصالحين ولكل منهم جزاؤهم فى الآخرة مما يجعل العمل الدنيوى مرتبط أيضا بالجزاء الأخروى كقوله تعالى : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » (٢٥٢) ، « أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار » (٢٥٣) . لهذا نجد الجزاء الأخروى يتلخص فى نعيم وخلود دائم فى الجنة للمؤمنين والمتقين بينما النار للمفسدين والفجار يصلون فى النار الأبدية كقوله تعالى : « الذين تتوفاهم الملائكة طيبين ، يقولون سلام عليكم أدخلوا الجنة بما كنتم تعملون » (٢٥٤) ، « ولو ترى اذا الظالمون فى غمرات الموت ، والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون » (٢٥٥) .

قصارى القول ان الجزاء يتخذ ثلاثة أشكال فى الاسلام : جزاء مستمد من التشريع الاسلامى أى من الحدود التى أقامها الله على الخارجين على الشريعة ونظام المجتمع والدين وهذا الجزاء هو موضوع اختصاص الحاكم وجزاء الهى معجل للمنحرفين الذين يفلتون من توقيع الحدود عليهم بأن يعاقبهم فى حياتهم بما صدر منهم من آثام ، وأما الجزاء الأخير فهو جزاء الهى مؤجل يتمثل فى ثواب وعقاب الآخرة ، فتكون الجنة للمؤمنين بينما تكون النار لغيرهم من الكفار والمجرمين .

هكذا كانت الأخلاق الاسلامية وستظل بهذه الصورة حتى يرث الله الأرض ومن عليها لمثل تقوم على العقل والشرع معا .

---

(٢٥٠) سورة المؤمنون : الآية ١١٥ .

(٢٥١) سورة القيامة : الآية ٣٦ .

(٢٥٢) سورة الجاثية : الآية ٢١ .

(٢٥٣) سورة ص : الآية ٢٨ .

(٢٥٤) سورة النحل : الآية ٣٢ .

(٢٥٥) سور الأنعام الآية ٩٣ .

ثالثا – تطور التنظيمات السياسية ومدى ارتباطها بالأخلاق في الاسلام

رأينا أن نظام الحكم الاسلامى فى العصر النبوى وما وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم من تطبيقات وممارسات عملية أثناء حكمه لدولة المدينة تعتبر ارهاصات لمن يأتون بعده لارساء الحكم الاسلامى طبقا للقرآن والسنة وسيظل هذا النظام الاسلامى فى الحكم نظاما متفردا ومتميزا عن كل الأنظمة السياسية الوضعية التى تكشف فى كل جوانبها عن مدى ظلم الانسان لأخيه الانسان – لهذا سنعرض لتطور التنظيمات السياسية فى الاسلام ومدى ارتباطها بالأسس القرآنية والنبوية فى ضوء اجتهادات أئمة الفكر السياسى ، حيث أن القرآن الكريم قد جاء فى آياته التى تخص نظام الحكم بقواعد عامة قام الرسول صلى الله عليه وسلم بتطبيقها أو تنفيذها فى تنظيمه السياسى الأول فى المدينة (٢٥٦) ، بالاضافة إلى ما يستحدثه من قول وفعل واقرار أثناء حياته المعاشة ، فكانت اضافة نبوية كريمة تعتبر المصدر الثانى بعد المصدر الأول وهو القرآن الكريم ، مما جعل الفقهاء يتعمقون النصوص العامة الخاصة بنظام الحكم وهى مسائل توفيقية ، ويتتبعون السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين لتكون معينهم فى تقديم نظرياتهم السياسية فى الحكم فى الاطار العقائدى الملزم لهم جميعا ، مع حريتهم فى اجتهاد فى الممارسة التطبيقية للتنظيم السياسى الذى يتناسب مع الفترة التى وجد فيها غير غافلين – كما قلنا – عن واقع التاريخ الاسلامى فى عصر النبوة والخلفاء الراشدين ، وبذلك رأينا الثراء الفكرى فى نظام الحكم الاسلامى من الناحيتين السياسية والأخلاقية ومدى ارتباطه بأصوله القرآنية والنبوية ومدى انعكاس هذا الفكر السياسى والأخلاقى على تنظيماته السياسية – منذ دولة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يومنا هذا – كدراسة تطبيقية فى الحكم الاسلامى .

بداية نرى الاتفاق معا على أن نظام الحكم الاسلامى أو النظام السياسى فى الاسلام ، انما يعنى فى المقام الأول مجموع المبادىء أو الأسس أو القواعد العامة التى جاء بها الاسلام فى منبعيه المطهرين : القرآن الكريم والسنة الحميدة ، ومنها استنبط مفكرو الاسلام فى عصر نظام الحكم والدولة ، وذلك فى مقابل نظم الحكم الأخرى التى كانت عند الفرس والروم قبل مجىء الاسلام ، وكذلك النظم التى طبقت فيما بعد فى الدول غير الاسلامية

---

(٢٥٦) انظر رسالتنا فى الماجستير عن التنظيم السياسى للدولة العربية الأولى فى الاسلام فى المدينة عام ١٩٨٠ .

حتى وقتنا الحاضر ـ أى نعنى المبادىء العامة لنظام الحكم الاسلامى فى مقابل مبادىء نظم الحكم الأخرى التى تخالفها ٠

وثانية نأتى الى التنظيم السياسى الذى يناسب كل عصر وظروفه فيكون مقصدنا هو شكل الحكم الاسلامى ، فى أى فترة زمنية معينة حسب ظروفها وأحوالها ، ونعنى بذلك التطبيق العملى والتفصيلى لهذه المبادىء العامة التى يحتويها النظام السياسى الاسلامى ككل ٠

بهذا يتحدد لنا معانى النظام الساسى الاسلامى «The Islamic Political System» التى تتمثل فى مجموعة المبادىء العامة التى يتضمنها الحكم الاسلامى وأسسه كنظام بوجه عام ٠ أما التنظيم السياسى The Political Organization فانه يعنى شكل أو صورة الحكم الاسلامى The Form of Islamic Government فى هيكله التطبيقى والتفصيلى فى ضوء هذه المبادىء العامة للنظام السياسى الاسلامى ، وهو ما نطلق عليه ـ أى التنظيم السياسى ـ اسم الدولة The State

ومن ثم فيكون الهدف من اقامة الدولة الاسلامية هو حماية مبادىء الاسلام وخاصة عقيدة التوحيد التى هى الوسيلة الوحيدة لتحرير الانسانية وتنفيذ شرائع الاسلام لقيام المجتمع الانسانى على أسس العدالة والتعاون والتكافل والمثل الأخلاقية العليا ٠

ضرورة قيام الدولة الاسلامية :

ان المتتبع للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية (٢٥٧) يتضح له ضرورة اقامة دولة وحكم فى الاسلام لتعمل على تنفيذ مجموع الأحكام الاجتماعية والاقتصادية والمالية والدستورية والجنائية والحربية والدولية والتعاهدية (٢٥٨) ولا يمكن أن يعقل أن يقدم الاسلام ـ فى قرآنه الكريم وسنته الحميدة ـ هذه الأحكام لدولة غير مؤمنة به ، أو غير قائمة على أساس عقيدته ومبادئه ومن ثم فلا بد لهذه الأحكام من وجود تنظيم سياسى يعمل على تنفيذها لأن مثل هذه النظرة الشاملة المتكاملة فى جميع النواحى العقائدية والأخلاقية والتشريعية ، لايمكن تحقيقها الا فى حدود التنظيم السياسى ـ أى الدولة ـ الذى يعتبر جزءا منها يفسح لها مجال الحياة ، لتحقق رسالتها وتمنع ما يعارضها ويعوق تقدمها ٠

---

(٢٥٧) انظر فى هذا الفصل تلك النصوص والأحاديث تحت عنوان « مبادىء النظام السياسى فى الاسلام » ، ص ١٥٢ وما بعدها ٠

(٢٥٨) لمن يطلب المزيد : انظر رسالتنا فى الماجستير عن النظم الاسلامية المختلفة

تطور التنظيمات السياسية فى الاسلام :

قبل أن نعرض لتطور التنظيمات السياسية فى الاسلام ، ينبغى لنا أن نقدم بايجاز الأسس العقائدية التى يقوم عليها النظام السياسى والتى ينبثق فها مبادىء الحكم والدولة ، باعتبار الأسس العقائدية بمثابة السياج القومى الذى يضمن تنفيذ هذه المبادىء والعمل على ثباتها وبقائها بعيدة عن الأهواء ومنعا للتلاعب بها .

وبيان هذه الأسس الاعتقادية تتمثل فى :

١ ـ البشر متساوون فى نظر الشريعة الاسلامية من جهة الحقوق والواجبات ، ولا امتياز لأحد من حيث الأصل ، وانما التمايز يأتى نتيجة الفروق الفردية من قدرة وعمل وجهد وما يستتبعه لذلك توزيع الأعمال والاختصاصات ، بالاضافة الى أن كل واحد مسئول عن عمله ، فلا حصانة له أمام الحق الذى عليه تعقبه من هذه المسئولية ، أو تحميه من نتائجها . فلا طبقية ولا امتيازات فى الاسلام .

٢ ـ الخضوع لله وحده دون غيره ، ومن ثم فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الفرد والسلطة ، بين المواطنين والدولة علاقة تنظيم ، فهى طاعة فى حدود الشريعة ، وبذلك تعتبر طاعة مقيدة بحدود نظام محدد لا يستطيع أى حاكم أن يعمل على تغييره ، لأنه نظام الهى صالح للبشر يكون حكما بين المتنازعين .

٣ ـ الحاكم ليس مشرعا ، وانما منفذ للشريعة الاسلامية المتمثلة فى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بالاضافة الى النصوص الاجتهادية فيما لانص فيهما ، واذا تعددت الآراء ، فالفصل منها لابد فيه من الشورى، ومن ثم فالشريعة أحكام موضوعية يمكن لأى انسان عالم الرجوع اليها ـ وان كان مصدرها الأصلى الهيا ـ حيث لا يقتصر فهمها أو تفسيرها الحكام أو طبقة خاصة من علماء الدين .

٤ ـ البشر جميعهم مستخلفون من الله فى الأرض ، وبخاصة المسلمون مستخلفون لتحقيق رسالة الاسلام ـ دين الختم ـ ومن ثم كانت دولة الاسلام لتحقيق هذه الخلافة اسعادا للانسانية وارضاء لله .

٥ ـ صلة البشر بعضهم بعضا فى العقيدة الاسلامية صلة أخوة فى العقيدة والايمان فهم جميعهم عباد الله ، ومن ثم تكون صلتهم بالدولة هى صلة انتماء اختيارى الى عقيدة ايمانية والى شريعة منزلة ، وليست صلة

رحم أو عرق قبلي أو عنصرية قومية ، لذلك كانت الدولة الاسلامية دولة عقيدة وشريعة وليست دولة وطن أو جنس ، فهي دولة تقوم على الاختيار الانساني للنظام الالهي في الحياة .

٦ ـ تحقيق مبدأ حفظ الحياة الانسانية نفسها سليمة ، انبثق منه حقوق الانسان في الاسلام من حماية النفوس والعقول والكرامة ومنع القتل والسكر والتعذيب والتمثيل وحجر الحريات والشتم والسب لكافة البشر .

من منطلق الأسس الاعتقادية ، يتضح أن نشاط المسلم السياسي رسالة يقوم بها ، وأمانة استأمنه الله عليها ليؤديها حق أدائها سواء كان راعيا أم رعية ، وحاكما أم فردا من الشعب يقوم بتنفيذ هذه السياسة ومتطلباتها في شتى النواحي الحياتية والسلمية والحربية .

ومن ثم فان الاسلام لم يضع شكلا من أشكال الحكم بصورة محددة التفاصيل تبتدل حسب ظروف الزمن ، ولا ترك الأمر مهملا ، لتتنازعه المصالح والأهواء أو التقاليد المحلية الموروثة ، وانما قدم للناس مبادىء عامة في المجال السياسي ، ثبت صلاحها من خلال تطور الدولة في تاريخ البشر ، فتحولت هذه المبادىء العامة الى أهداف مثالية يسعى البشر الى تحقيقها ، بينما ترك ـ أي الاسلام ـ التفصيلات الجزئيـة والتطبيقات العملية التي يمكن أن تحتلها هذه المبادىء والقواعد لاجتهاد البشر حسب اختلاف أطوارهم وبيئاتهم وأحوالهم حيث أن هذه المبادىء العامة من اختيار الحاكم والبيئة والتقيد بالتشريع الالهي والشـورى وغيرها قد انبثقت جميعها من الأسس الاعتقادية .

والآن يأتي حديثنا الى تطور التنظيمات السياسية في الاسلام التي نعني بها تطور الدول الاسلامية عبر التاريخ الطويل ، فنعرض الى مفهوم السلطة وتطوره وتميزه في كل فترة من فترات الحكم . والسلطة هي التي تدير أمور الدولة ، وتتولى تنظيمها وسياسة شئونها ، وتتكون من حاكم يعاونه جهاز كبير يتمثل في سلطات ثلاث :

ـ تشريعيـة

ـ قضائيـة

ـ تنفيذية

طريقة تعيين رئيس الدولة :

لقد اختلفت طريقة اختيار الامام أو الخليفة أو رئيس الدولة من عصر الى عصر وهذا ما سنتبينه عند عرضنا التالى :-

١ ـ عصر الخلفاء الراشدين (٢٥٩) :

(أ) تم اختيار أبى بكر رضى الله عنـــه فى اجتماع السقيفة الذى يعتبر بمثابة جمعية عمومية انعقدت لانتخابه خليفة للمسلمين حيث بايعه المسلمون بيعة عامة ، فهى خلافة تمت باختيـار المسلمين ورضـاهم ، واجتمعت عليها كلمة الأمة الاسلامية .

(ب) أما انتخاب عمر خليفة للمسلمين ، فلم يتم له العقد الا بعد أن شاور أبو بكر الصحابة فى اختياره له ، خشية الوقوع فى خلاف مثلما حدث يوم السقيفة . وهكذا تم عقد الخلافة لعمر رضى الله عنه بالشورى والاتفاق ثم البيعة له خليفة للمسلمين .

(جـ) اما خلافة عثمان فقد تمت على مرحلتين الأولى عندما عهد عمر الى ستة من كبار الصحابة (٢٦٠) ليقرروا اختيار واحـــد منهم ليتولى الخلافة ، ثم تأتى المرحلة الثانية ليتم فيها استفتاء الناس على المختار منهم ، وقد أخذ عبد الرحمن بن عوف نيابة عنهم يستشير الناس فيما يرغبون فى توليته خليفة بعد من هؤلاء الستة فوجد الأغلبية بعد ثلاثة أيـام فى صالح عثمان بن عفان فدعا الى اجتماع عام فى مسجد المدينة الذى انتهى بمبايعة عثمان رضى الله عنه للخلافة بالاجماع .

(د) بعد مقتل عثمان ، ظهرت البيعة لعلى رضى الله عنه فى ظروف الفتنة ، فقد رأى أهل السنة أن خلافته انعقدت له وهى صحيحة لأنهـا تمت من أهل المدينة الذين بايعوا الخلفاء الثلاثة قبله ثم تابعهم ســائر الأمصار ، بالاضافة الى أن عليا أفضل الصحابة وقتئذ وأكملهم شروطا ، وبذلك يصبح الخليفة الرابع رغم ظهور مبايعة أخرى لمعاوية سنعرض لها فيما بعد ان شاء الله .

---

(٢٥٩) عصر الخلفاء الراشدين : ١١ هـ/٤١ هـ ـ ٦٣٢م /٦٦١م .

(٢٦٠) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ : انظر قصة الشورى ، جـ ٣ ، ص ٢٧ ، وما بعدها .

يستخلص من طريقة اختيار الخلفاء الأربعة التي سبق الاشـارة اليها آنفا المبادىء الآتية :

١ – لايوجد نص صريح في الكتاب والسنة على طريقة التعيين ، انما يرجع الى التطبيق العملي الذي تم في عهد الصحابة في اختيار الخلفاء ، يقرر اجماعا من الصحابة لتطبيق هذا الاختيار الزمني بالاضافة الى ما ورد في الكتاب والسنة من النصوص العامة وهو ما فعله فقهاء وعلماء المسلمين .

٢ – اختيار أصحاب الرأى في المجتمع – وهو ما عرف باسم أهل الحل والعقد – لمن يرونه أهلا لمنصب الخلافة ومبايعهتم له وترشيحه من قبل الخليفة القائم بالحكم لولاية العهد ولكنها لاتنعقد بهذا العهد ، بل بعهود جمهور المسلمين بعد موت الخليفة الذي عهد لمن بعده .

٣ – ضرورة بيعة جمهور المسلمين للخليفة المرشح ورضاهم بـه وقبولهم بخلافته واجماع الأمة عليه .

٢ – عصر بني أميـة :

تولى معاوية بن أبي سفيـان الخلافة نتيجة لمسـألة التحكيم التي أثبتت خلافته دون على بن أبي طالب (٢٦١) : وحقيقية الأمر أن الاجماع لمعاوية لم يتم عن اقتناع ولكن تسليما بالأمر الواقع ولم تكن هناك مبايعة عامة بالاختيار ، مما أدى الى ظهور مذاهب الفرق الاسلامية حول خلافة على وخلافة الخلفاء الراشدين عامة وقد سبق تناولها في الفصل الثاني من هذا البحث .

ويمكن القول ان خـلافة معاوية قد دخلها عنصر القوة والاضطرار بدل الاختيار التام أو الشورى ، لأن مبايعـة معاوية لم تتم باجمـاع وانما تمت من أهل الشام في ولايته ، ثم بايعه سـائر الناس بعد عام الجماعة اعترافا بالواقع حرصا على سلامة الأمة وحفظ وحدتها .

= هؤلاء الصحابة هم : عبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، وعثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبد الله .

(٢٦١) تراجع تفاصيل هذه المسألة في كتب التاريخ الاسلامي وهي كثيرة لمن أراد الاستزادة .

واستقر الأمر لمعاوية وانتهى به الأمر الى تنصيب ابنه يزيد خلفا له في حياته ، وبذلك أدخل مبدأ الوراثة في الخلافة وجعلها حكما ملكيا فأبعدها بذلك تماما عن الخلافة المثالية .

ويمكن القول بعد ذلك أن خلافة الخلفاء الراشدين كانت كلها شورية انتخابية بالمبايعة ، فهى خلافة صحيحة شرعية وكاملة ينطبق فيها الواقع على المثال ، عكس الحكم الأموى (٢٦٢) الذى باعد بين المثال والواقع ، بأن انحرف نحو الملك من حيث الأساس الذى يقوم عليه عندما أدخل مبدأ الوراثة فى الخلافة .

٣ ـ العصر العباسى (٢٦٣) :

صار الحكم فيه أيضا ملكيا وراثيا حتى سقطت بغداد على يد التتار عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م .

٤ ـ العصر العثمانى :

ظهرت بعد سقوط بغداد بل فى ظلها العديد من الدول الاسلامية المستقلة ، وعندما ظهرت الدولة العثمانية ظهرت الخلافة الاسلامية بصورة أخرى حيث انها قامت على القوة والغلبة وليست على المبايعة الحرة ، ولم تكن مستوفية للشروط الاسلامية فى الحكم ، بل سارت على نظام الوراثة ، ولكنها حقا كان لها الدور الكبير فى الحفاظ على وحدة المسلمين وصارت تمثل قوة الاسلام فى الدفاع عن الأوطان الاسلامية وكان المجتمع الاسلامى قد صار على استعداد بأن يعترف بالولاء لأكبر دولة اسلامية والاعتراف برئيسها خليفة للمسلمين وعلى المسلمين واجب طاعته ومعاونته بعد أن صارت المبايعة العامة غير ممكنة التحقيق . ولما اعترى الدولة العثمانية الوهن والضعف وسميت بالرجل المريض وانتهت بانتهاء الحرب العالمية الأولى فى ١٩١٨ م فانتهت معها أيضا الخلافة المرتبطة بوجودها .

٥ ـ العصر الحديث والفترة المعاصرة :

نتيجة الاحتلال الفرنسى والانجليزى لمعظم دول العالم الاسلامى ظهرت حركات اليقظة الاسلامية فى جميع الأقطار الاسلامية تطالب

---

(٢٦٢) العصر الأموى : ٤١ هـ /١٣٢ هـ ـ ٦٦١م /٧٥١م .

(٢٦٣) العصر العباسى الأول : ١٣٢ هـ /٣٣٤ هـ ـ ٧٥١ م /٩٤٥ م ، الثانى ٣٣٤ هـ/ ٦٥٦ هـ ـ ٩٤٥ م/١٢٥٨ م .

باستقلالها والعودة الى احياء هذه الخلافة الاسلامية عرضنا لها من خلال بحثنا هذا والرجوع الى نظام الحكم الاسلامى القويم ٠

اختيار أهل الحل والعقد :

أطلق الفقهاء ومفكرو الاسلام على أصحاب الرأى والمشـــورة اسم « أهل الحل والعقد » (٢٦٤) ، أو اســـم « أهل الاجتهـاد » (٢٦٥) ، أو « أهل الاختيار » (٢٦٦) ، ويمكن تحديد الشروط التى تؤهـل أهل الحل والعقد أحدها شرط أخلاقى وهو العدالة التى تتمثل فى الاستقامة والأمانة والصدق وثانيهما العلم الذى يتوصل به الى معرفة من يستحق الامامة وثالثهما أن يكون من أهل الرأى والتدبير لاختيار الأصلح للامامة ٠

أما طريقة اختيار وتحديد أهل الحل والعقد فهو أمر متروك لكل عصر وكل بلد وهذا ما أوضحناه من خلال عرضنا للفكر السياسى الاسلامى عند مفكرى الاسلام فى الفصل الثانى تفصيلا ٠ وبعد اختيارهم للامام أو رئيس الدولة تأتى مرحلة المبايعة أو العقد حتى تنعقد له الامامة برضا الأمة جميعها ٠

من هذا المنطلق يمكن أن نضع صيغة اسلامية لاختيار رئيس الدولة فى ظروف حياتنا المعاصرة سنعرض لهـــا فى تعقيبنا على هذا الفصـــل ان شاء الله ٠

سلطات الدولة فى الاسلام :

ليس فى الاسلام ما يوجب الأخذ بنظام معين لجهاز الدولة ، وذلك من خلال عرضنا لأفكار وآراء فقهاء المسلمين وعلمائهم ، التى لم تكن فى حقيقة أمرها الا صورة لما كانت عليه الدولة الاسلامية فى تلك العصور حسب اجتهادهم وما استفادوه من تجارب الآخرين فى الأمم الأخـــرى بعد تطبيق المبادىء الاسلامية على هذا التنظيم المتمثل فى جهـــاز الدولة وبالمثل أيضا بالنسبة للسلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية بحيث تحقق هذه السلطات أهداف الدولة الاسلامية وغايتها من احقاق واقامة

---

(٢٦٤) القاضى أبو يعلى الحنبلى : الأحكام السلطانية ، ص ص ٧ ـ ٨ ٠

(٢٦٥) م٠س : ص ٣ ٠

(٢٦٦) م٠س : ص ١١ ٠

العدل ومنع الاستبداد والطغيان من أى جهة حتى تعم السعادة الدولة الاسلامية كل ذلك فى اطار المبادىء العامة للنظام السياسى الاسلامى (٢٦٧) ٠

١ ـ السلطة التشريعية :

ان اختصاص السلطة التشريعية فى الاسلام يتمثل فى نوعين من الأعمال أحدهما تشريعى صرف ، وثانيهما يعود الى تقييد الحاكم فى الأمور التنفيذية لئلا يستبد برأيه ، والأمران مختلفان ٠

أما الأول وهو التشريع فمصدره هو الشريعة الاسلامية وليس الشعب وبالتالى فالمجالس الانتخابية كمجالس الشعب أو النواب ، فانها غير مؤهلة لذلك حيث أن هذه المجالس المنتخبة ، غالبا ما يكون أعضاؤها غير مستوفين لشرط المقدرة العلمية فى الشريعة وبالتالى لا يجوز الرجوع لهذه المجالس المنتخبة لتكون مرجعا للتشريع الاسلامى ٠

ومن ثم نرى أن سر تأخر الدول الاسلامية وهو سيرها على النظام النيابى الغربى الذى يكون فيه الشعب مصدرا لتشريعه ، ولهذا ينبغى أن تؤلف هيئة تشريعية خاصة من العلماء فى الفقه الاسلامى ومن أهل الخبرة المتصفين بالتقوى والصلاح والتنزه عن الأغراض الخاصة مع مراعاة وضع نظام سليم يكفل اخيار هذه الهيئة لتحقق الغرض منها ٠ ونرى تشكيل هذه الهيئة من أعضاء هيئة كبار العلماء من الأزهر الشريف بعد تحريره من السلطة الحكومية وقصر عضويته فى هذه بطريق الانتخاب وليس التعيين ، ثم من كبار رجال القضاء الدستورى الممثلين فى المحكمة العليا الدستورية من المسلمين فقط بالاضافة الى الأعلام المبرزين فى هذا الميدان ٠ ولتكون هذه الهيئة التشريعية مؤلفة من مائة عضو فقط ويمكنها ضم الشخصيات الاسلامية الكبيرة فى العالم الاسلامى ليصبح التشريع الاسلامى أمرا واقعا فى جميع الدول الاسلامية وبالتالى يمكن لهذه الدول الاسلامية الاستعانة بشخصيات مماثلة من الدول الاسلامية الأخرى وبذلك يمكن أن تحقق النواة الأولى للجامعة الاسلامية التى تجدد الخلافة الاسلامية لتعيد مجد الحضارة الاسلامية سواء فى العلوم أو الفنون أو الثقافة ـ فى صورة جديدة تجمع الأمة الاسلامية بدولها المستقلة تحت رايتها ٠

---

(٢٦٧) انظر ص ص ١٧٦ وما بعدها ـ من هذا البحث ٠

أما الهيئة الأخرى فتكون بالانتخاب بطريقة تتسم بالموضوعية وتكون مأمونة الجانب لأن طريقة الانتخاب بها عيوب كثيرة أبرزها ما يصدر في النتيجة عن المجلس المنتخب الذى لايمثل قرارات أغلبية الشعب ٠ ونرى أن تكون هذه الطريقة على مرحلتين :

المرحلة الأولى : يتقدم عن كل دائرة خمسـون عضـوا تنتخبهم الجمعية العمومية للدائرة ٠

أما الثانية : ينتخب عضوان من الخمسين عضوا دون تحديد أى صفة لهما لأن الاسلام لا يعرف التمايز ولا الطبقية ٠

أما شروط العضو المنتخب فيجب أن يكون حاصـلا على الشهادة الاعدادية أو ما يعادلها على الأقل وكذلك الناخب أيضا يكون حاصلا على نفس المؤهل حتى تعم الفائدة ولا تستغل الأعداد الغفيرة من الأميين ، وتكون فى نفس الوقت حافزا لأفراد الشعب لأن يتعلم ويمحو أميته حتى يكون جديرا بحق المواطنة الاسلامية بالاضافة الى الشروط الأخـرى من حسن السير والسلوك وغيرها ٠

ويكون هذا المجلس بمثابة مجلس الشورى الذى يناسب كل عصر بحيث يحد من استبداد رئيس الدولة ويحد كذلك من طغيان أى جهـة بدافع الغوغائية وعدم الشعور بالمسئولية المباشرة فى التنفيذ وذلك بتحديد كل من اختصاصات رئيس الدولة ومجلس الشـورى فيتحقق التوازن بينهما ويعرف كل منهما حدوده التنفيذية غير مستبد برأيه ٠

وهذا لايمنع من وجود دستور اسلامى يلخص مبادىء الاسلام فى شتى مجالات السياسة والتعليم والاقتصـاد والأخلاق ليكون وسـيلة لالتزام الحاكم والمحكومين فى الدولة الاسلامية ٠

٢ ـ السلطة القضائية :

عبر التاريخ الاسلامى منذ وجدت الدولة الاسلامية فى المدينة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتحرص الدولة الاسلامية على قوة القضاء وعدالة القضاه وعلى ابعاد المؤثرات وخاصة من أصـحاب النفوذ والسلطة ومن القائمين بالحكم أنفسهم من الرؤساء والوزراء وغيرهم ٠ ولذلك وضعت قاعدة حصانة القضاء أى عدم جواز عزلهم ونقلهم وتأديبهم، الا عن طريق مجلس يؤلف من كبار القضاه أنفسهم حتى لايتعرضوا لنقمة الحاكم أو وزير فى حالة حكمهم حكمـا يخالف هواهما أو مصلحتهما ٠ ولذا فمبدأ حصانة القضاة واستقلال السلطة القضائيـة مبدأ معروف فى الاسلام وعند علماء الاسلام وهذا ما يؤكده أبو يعلى قائلا : وقد قيـل

ليس للمولى عزله ما كان مقيما على الشرائط لأنه بالولاية يصبـــير ناظرا للمسلمين على سبيل المصلحـــة لا عن الامام (٢٦٨) ».« ولو مات الامام لم ينعزل قضـــاته وقيل لا يتعزلون لأنه ناظرا للمسلمين لا لمن ولاه ، ولهذا لو أراد عزله لم يملك ذلك (٢٦٩) » ·

٣ ــ السلطة التنفيذية :

سبق أن قلنا ليس فى الاسلام أى تنظيم معين أو جهـــاز محدد باستثناء رئيس الدولة الذى سبق البحث فى سلطته وحدودها ووظائفها · ومن خلال عرضنا لما كتبه الفقهاء من مفكرى الاسلام أمثـــال الماوردى وأبو يعلى الحنبلى وابن تيمية فى موضوع الوزارة والوزراء والامارة والأمراء وسائر الولايات والوظائف فهى أمور زمنية واجتهادية وليست ملزمة لنا وللأجيال المقبلة ، وانما يسترشد بها وينظر الى تجاربنا المعاصرة ومشكلاتنا الحديثة وواقع حياتنا فى المجتمعات الاسلامية ، ويتخذ من ذلك ما يحقق الأهداف التى قصد اليها الاسلام ·

وفى ضوء ما تقدم يكون رئيس الدولة ورئيس الوزراء وجميع موظفى الدولة يمثلون السلطة التنفيذية مع ملاحظة أن رئيس الدولة هو أداة الربط بين السلطتين « الشورية والتنفيذية » ، حيث سبق أن قلنا أن الاسلام يتمثل فى نوعين أحدهما تشريعى بحت والآخر يقيد الحاكم فى الأمور التنفيذية حتى لا يستند ويمثله مجلس الشورى ·

طبيعة الحكم وصفته الشرعية :

نجد موقف فقهاء المسلمين قد لخصه ابن تيمية فى كتابه « السياسة الشرعية » حيث اعتبر الولاية أى « الحكم » أمانة واجارة ووكالة فالولاة « وكلاء العباد على نفوسهم بمنزلة أحد الشريكين مع الآخـــر ففيهم معنى الولاية والوكالة (٢٧٠) » ويعنى الولاية فى هذا الحديث الولايـــة التى تكون على اليقين والمقاصـــد وما شابه ذلك فالوالى مقيد بالمصلحة وليس

---

(٢٦٨) أبو يعلى الحنبلى : الأحكام السلطانية ، ص ٤٩ ·

(٢٦٩) م·س : ص ٥٧ ·

(٢٧٠) ابن تيمية السياسة الشرعية ص ص ٣ ــ ١٢ ·

مطلق التصرف ٠٠ وقد استشهد ابن تيمية على ذلك أيضا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » (٢٧١) ٠

ومن ثم اشترط ابن تيمية قاعدة هامة تتمثل فى شرطين أساسيين هما القدرة والأمانة تصديقا لقوله تعالى : « ان خير من استأجرت القوى الأمين » (٢٧٢) ٠

وبناء على ما تقدم فان شرعية الحكم تنشأ عن سببين مجتمعين هما :

١ ــ ايجاب الشريعة الاسلامية لأصل الحكم وقيامه بصرف النظر لمن يتولاه ٠

٢ ــ انعقاد البيعة من قبل أهل الحل والعقد ثم جهود الأمة لمن ولوه الحكم عليهم باختيارهم ورضاهم ٠

أما مشروعية تصرفات الحاكم فترجع الى أمرين هما :

١ ــ شرعية ما يحكم به من أحكام مستمدة من مصدرها وأصلها المتمثل فى القرآن والسنة ٠

٢ ــ شرعية ما يأمر به مما يدخل فى سلطته وصلاحيته فى حدود الشريعة مما لم يرد نص فى ايجابه ولا منعه من التصرفات والسياسات والأحداث وسند هذه الشرعية أمر الله ورسوله بطاعة أولى الأمر فيما ليس فيه معصية لله ، ورضاء الأمة بتوليته ومبايعته فى البداية ٠

أما بالنسبة للوظائف الأخرى فان مشروعيتها تتمثل فى :

١ ــ الأمانة والقوة فى المتولى عملا من أعمال الدولة سواء كان وزارة أم امارة أم غيرها ٠٠

٢ ــ الحزم وعدم الضعف ٠

٣ ــ عدم تعيين أقارب الحاكم والعمل على تولية الأصلح ٠

---

(٢٧١) رواه البخارى ومسلم ٠

(٢٧٢) سورة القصص : الآية ٢٦ ٠

٤ ـ وجوب الاعداد والتأهيل ليتوفر لأعمال الدولة من يتولاها من القادرين على القيام بها كما يقول ابن تيمية (٢٧٣) ٠

وليس الأمر يقتصر على ذلك فهناك أمور تفصيلية تتعلق بمختلف الولايات أو الوظائف استنبطها الفقهاء كما أشرنا من خلال بحثنا مرهونة بفترتها الزمنية وتطبيقها العملى ٠

ولكن توجد نقطة فى نظام الحكم الاسلامى هل تعرف الحياة السياسية النظام الحزبى ؟

للاجابة على هذا السؤال ، يقتضى منا أن نقدم بعض التعريفات (٢٧٤) التى قدمها بعض المفكرين السياسيين عن الحزب ٠

يقرر الفقيه الفرنسى « جينوبينوا » أن الحزب السياسى هو حشد منظم من الأعضاء يهدف لتحقيق آرائهم ومصالحهم » ٠

« أما « بنيامين كونستانت » فيرى أن الحزب السياسى عبارة عن تجمع من الأفراد له مذهب سياسى معين يعتنقه أعضاؤه ولا يخرجون عليه »٠

بينما « موريس ديفرجيه » يعرف الحزب بأنه جماعة ذات تنظيم خاص وأن الأحزاب السياسية الحديثة تتميز حسب تكوينها » ٠

أما الكاتب الأمريكى صمويل ج الدزسفلد ، فنرى الحزب عنده مجموعات اجتماعية يجمعها نظام له نشاط محدد وهادف ونموذجى فى المجتمع وتتكون كل مجموعة من أفراد لهم أدوار معينة وتسلك كأعضاء ممثلين للمجموعة الاجتماعية فى اطار المذهب السياسى الذى يجمع هذه المجموعات الاجتماعية المختلفة فى اطار واحد » ٠

أما تعريف الدكتور ابراهيم درويش عن الحزب بأنه مجموعة من الأفراد مكون لبناء سياسى لتحقيق أهداف معينة عن طريق السلطة السياسية وذلك وفق العقيدة التى تحكم سلوكه وبما يتضمنه من سلطة صنع القرارات ٠

---

(٢٧٣) ابن تيمية : السياسة الشرعية ، ص ص ٩ ـ ١٠ ٠

(٢٧٤) د٠ السيد خليل هيكل : الأحزاب السياسية فكرة ومضمون ، ص ص ١٦ ـ ٢٠ فى معظم ترجمة التعريفات لم نتقيد بترجمة المؤلف ولكننا تصرفنا فيها بحيث لا تخرج عن روح النص الفرنسى أو الانجليزى ٠

بينما نجد الدكتور ابراهيم الفار يقـــرر بأن الحزب هو عبارة عن جماعة منظمة يشتركون فى مجموعة من المبادىء والمصـــالح وتسعى هذه الجماعة للوصول للسلطة بهدف المشاركة فى الحكم وتحقيق هذه المصالح والمبادىء المختلفة » ٠

أما الدكتور السيد خليل هيكل فيعرف الحزب بأنه مجموعة من الأفراد يتحدون فى تنظيم بغرض تحقيق أهداف معينة عن طريق استعمال حقوقهم السياسية ٠

من هذه التعريفات السابقـة نجدها تدور فى فلك واحـد هو أن الحزب عبارة عن جماعة من الأفراد اجتمعت بهدف تحقيق مصالحهم وفق مذهبهم السياسى الذى يلتفون عليه مع ملاحظة اضافة عنصر أو آخـــر أو ابعاده عن هذا التعريف مما يجعلنا نقرر أن هذه التعريفـــات ليست بالتعريف الجامع المانع الذى ينطبق عليها حيث نرى اتسام هذه التعريفات بالصبغة القومية لكل بلد أو وطن يطبق النظام الحزبى فيـــه وفقـــا لايديولوجيته الوضعية التى تحقق هدف أعضاء كل حزب مما يجعلنا نقرر أن هذه صورة النظام الحزبى صورة علمانية Secular ٠

ولكننا نرى أن النظام السياسى فى أى مجتمع يعتبر الأداة لتحقيق مطالب الجماهير بترجمتها الى قرارات تنفيذية لتصبح أمرا معاشا يلمسه أفراد الشعب وذلك عن طريق الحكومة التى تمثل النظام السياسى فى البلد المنتمية له ٠٠ ولهذا يصبح من الضرورة بمكان وجود الأحزاب لكى تعبر عن آراء هذه الجماهير العريضة من أجل مساعدة الحكومة فى القيام بأعبائها حتى تضمن سلامة القرار فى العمل والتطبيق ٠

والأحزاب تتمثل فى ثلاثة أنواع هى (٢٧٥) :

١ ـ أحزاب عقائدية :

يقوم على اختلاف العقائد وتباينهـــا ، فمنها العقيدة العنصرية التى تقوم على تكتل عنصرى معين كالفاشـــية والنازية التى تقوم على تمجيد العنصر الآرى وتفوقه ، وكالقومية العربيـــة التى تنادى بتكتل العـــرب وحدهم ٠٠

---

(٢٧٥) دكتور احمد شوقى الفنجرى : الحرية السياسية فى الاسلام ، ص ٢٤ وما بعدها ٠

ومنها العقائد اللادينية والمادية كالماركسية والشيوعية ..

ومنها أيضا العقائد الدينية كالاسلام .

والعقيدة العنصرية تتعارض مع الاسلام وروحه الذى جاء للناس كافة لا فرق بين عربى أو أعجمى بل الكل فى الاسلام سواء ، والقومية العربية دعوة عنصرية لايسمح بها الاسلام بالاضافة الى أنها تزيد الفرقة فى العالم العربى ولا توحده ، لأنها ستظهر مختلف الطوائف والعصبيات الأخرى كالقومية الكردية فى العراق ، والبربر فى الجزائر والافريقية فى افريقيا مما لم يكن ظاهرا فى ظل الدعوة الاسلامية .

أما الشيوعية والماركسية فهى ضد الأديان وليس من العدل أو المنطق أن يسمح فى ظل الاسلام بدعوة أخرى تعمل ضده وتنادى بغير تعاليمه وتطالب بازالة الدين الاسلامى .

٢ ـ أحزاب تقوم على مصالح الطبقات :

كأن يكون هناك حزب للعمال وآخر للفلاحين وثالث للراسمالية وهكذا ورغم أن هذا النوع لا يتعارض مع الاسلام كمبدأ ، لأن الاسلام لا يمنع كل طبقة أن تطالب بصيانة حقوقها ، ولكنه لا يصلح فى التطبيق الاسلامى ، لأن الاسلام يضم فى رحابه جميع طبقات الأمة ويمثل جميع الفئات ويصون حقوق الفرد والجماعة بالاضافة الى أن هذا النوع من الأحزاب قد يؤدى الغرض منه وجود النقابات المهنية وهى أمر يشجعه الاسلام .

٣ ـ أحزاب تقوم على مبدأ واحد ولكنها تختلف من حيث اسلوب التطبيق وروحه .

فمنها المتشدد ومنها المتساهل ومنها الوسط ، والهدف الحقيقى لهذا النوع أن يكون احداها الذى خارج الحكم رقيبا على الآخر الذى يتولى الحكم .. يعينه اذا أصاب ويكشف أخطاءه اذا انحرف ويتوازن معه فى الشدة أو التساهل فى حل الأمور .

هذا النوع لايتعارض مع تعاليم الاسلام ولا مع التطبيق الاسلامى بل انه أهم من ذلك يعتبر ضرورة لابد منها ولا غنى عنها لتطبيق الاسلام وصيانة حكمه من الانحراف أو الشطط أو الاستبداد .

ومن ثم ترفض دعوة خصوم الاسـلام وأعداء النظام الحزبى فى الاسلام الداعية الى الغاء جميع الأحزاب الأخرى والاكتفاء بحزب اسلامى وحيد متعللين بأن الدولة الاسـلامية ما دامت قد سمحت بحرية الرأى السياسى وطالما سمحت بالمعارضة داخل النظام فلا مبرر لوجود الأحزاب • فهذه دعوة خبيثة تؤدى لقيام الحزب الاسلامى الوحيد ليتحول الأمر فى النهاية الى ديكتاتورية يبغضها الاسلام ولا ننس ما حدث فى عهود الخلافة المتأخرة كالخلافة العباسية والتركية التى كان الخلفـاء فيهـا يعدمون خصومهم باسم الدين وينصبون المشـانق لمعارضيهم ، ويضعونهم فى السجون بفتوى يستطرونها ولا أحد يعارضهم ، كما لا ننس مضار نظام الحزب الواحد فى الدول الشيوعية والتى سنعرض لها فى حينه •

نأتى بعد ذلك الى سؤالنا ••••

هل النظام السياسى فى الاسلام يحتاج الى أحزاب ؟

فالاجابة واضحة متمثلة فى أن الاسلام لايرفض الأحزاب ، حيث قرر مبادىء عامة للحكم فى الاسلام ، وترك للمسلمين حق الاجتهاد فى الأشكال التى ترتبط بهذه المبادىء السياسية العامة فى الاسلام ، ومن هنـا لابد أن يكون الحزب الاسلامى شرط قيامه هو الحكم بما أنزل الله بما جـاء فى القرآن وما قرره الرسول فى سنته القولية والعملية والتقريرية •

ومن هذا المنطلق يجب أن نضع شروطا للحزب الاسلامى وهى :

١ ــ أن يكون منطلقه اسلاميا يدعو الى الوحدة الاسلامية •

٢ ــ شجبه للقوميات والشعوبية بين الدول الاسلامية •

٣ ــ رفضه للالحاد بصوره المختلفة •

٤ ــ العمل على التقارب فى المذاهب الدينية فى اطار الكتاب والسنة •

٥ ــ ربط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية بالمنهج الاسلامى الذى جاء متكاملا فى شتى المناحى فالاسلام دين ودنيـا أى دين ودولة ولا يمكن فصلهما عن بعض كما نرى فى الأحزاب العلمانية •

من هنا يمكن وجود الأحزاب الاسلامية فى الأقطار الاسلامية وكلها تعمل فى تقارب حتى يأتى اليوم الذى يعود فيه وحدة الأمة كما كانت عليه من قبل من عزة لأنها سارت على طريق القرآن والسنة •

ولكن ربما نجد أحد القائلين يقول ستكون الأحزاب الإسلامية نسخة كربونية مكررة ولكن نقول له كلا بل الاجتهاد في التطبيقات وتنوع الوسائل في الاطار الاسلامي يجعل من الأحزاب الاسلامية خلايا للاجتهاد والتفوق في كل الميادين وظهور الشخصيات الاسلامية البارزة في المسرح السياسي في العالم الاسلامي ٠

بالاضافة الى وجود مثل هذا الحزب المنظم يكون أقوى على المعارضة من الجهد الفردي ، كما أنه أقدر على ايقاف الظلم ومنعه ، كذلك أكثر هيبة لدى الحاكم من الأفراد ، وفي مقدرته سحب الثقة من الحكومة اذا تمادت أو تقاعست أو تجاهلت النصح والتحذير ٠

لذا نرى قيام أكثر من حزب في اطار الشرعية الاسلامية باعتبار الاسلام دين ودولة ، وعقيدة ونظام بدلا من قيام حزب واحد حتى لا يجنح عن جادة الصواب وأيضا لا نتفق مع الرأي الذي ينادي بعدم وجود أحزاب في الاسلام وهذا يخالف الواقع والحقيقة لأن احدى المبادىء العامة في الحكم الاسلامي قاعدة الشوري تركت تفاصيلها لاجتهاد مفكري الاسلام حسب العصر الذين يعيشون فيه ، فلا ضير من وجود الأحزاب التي سماها عبد الرحمن الكواكبي — في كتابه أم القرى باسم الجمعيات السياسية « ان التخلص من الاستبداد السياسي لا يأتي الا عن طريق يقظة لعقلية الأمة عن طريق الدين ٠٠ ولكن تلك اليقظة لا تأتي الا بعد مضى مدة من الزمن قد تكون أطول من عمر الانسان الواحد ٠٠ لذلك يجب ربط جهاد الآباء بالأبناء في الجهاد السياسي عن طريق الجمعيات السياسية » ٠

« ان هذه الجمعيات المنتظمة يتسنى لها الثبات على مشروعها طويلا حتى يتحقق ، وهذا هو سر ما ورد في الأثر من أن « يد الله مع الجماعة »، وهو سر كون الجمعيات تقوم بالعظائم وتأتي بالعجائب » (٢٧٦) ٠

ومن ثم فوجود الأحزاب في الاسلام هو صيانة الحاكم المسلم والحكومة من الانحراف حتى ترتفع راية الاسلام خفاقة من جديد ٠

رابعا : مناقشة القيم الأخلاقية في الفكر السياسي الاسلامي

بداية يمكننا القول بأن الاسلام قدم لنا مفهوما جديدا عن الشعب الذي تحكمه الدولة الاسلامية القائمة على مبادىء القرآن الكريم والسنة الحميدة في صورة مثل في العالم ٠ فشعب الدولة الاسلامية هو الذي

---

(٢٧٦) عبد الرحمن الكواكبي : أم القرى ، ص ٧٧ ٠

يدخل تحت لواء الاسلام دون النظر الى أصـــولهم العرقية وانتماءاتهم القومية. فالرابطة بين المسلمين جميعا رابطة عقيدة وفكرة ومبدأ وليست رابطة دم ولا نسب ولا أرض ، ومن مجموع هؤلاء المسلمين تتكون الأمة الاسلامية وبهذا يكون الاسلام بما يتضمنه من تصـور لحقائق الوجود من الكون وما وراء الكون ومن قواعد وقيم أخلاقية ونظم تشريعيـــة هو العامل المشترك بين أفراد هذه الأمة الاسلامية ، بمعنى أن الأمة فى المفهوم الاسلامى هى مجتمع انسانى يقوم على أساس العقائد المشتركة (٢٧٧) وبذلك نقل الاسلام البشرية فى تكوين الاطار السياسى من المجتمع القبلى والمجتمع القومى الى المجتمع الانسانى العقائدى ، وبالتـــالى فان الدولة الاسلامية دولة انسانية عقائدية وليست دولة قبلية ولا قومية .

بهذا المفهوم الاسلامى للأمة الذى يتمثل فى المفهوم الانسانى القائم على الحرية الانسانية والملائم لتطور التاريخ وحركته وهو مفهوم حركى وهو فى الوقت نفسه أخلاقى مثالى لأنه يتجه نحو التقاء القوميـات على صعيد واحد تمثله المبادىء الانسانية والمفاهيم العقائدية التى جاء بهـــا الاسلام متجاوزا التقسيمات الاقليمية الجغرافية والقبليـــة والقوميـــة والعنصرية هادفا للوحدة الانسانية كما جاء فى قوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعبوا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ، ان الله عليم خبير » (٢٧٨) .

وهنا تبرز العلاقة بين الشعوب والقبائل فى صورة علاقة انسانيـــة لا فى صورة استعلاء وسيادة وانما معيار التفاضـل بينهما وبين أفرادها هو التقوى بالاضافة الى أن الأمة الاسلامية خير أمة كقوله تعـــالى : كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنـــون بالله (٢٧٩) ، وهذه الآية الكريمة تتضمن أيضـــا الصفات الأخلاقيـــة والسياسية والعقائدية معا فى أنها تعمل فى نطاق المعروف وتأمر به ، وتنأى عن الفواحش والمنكرات وتنهى عنها طبقا لتعاليمها العقائدية التى تتمثل فى الايمان بالله .

وتظهر القيمة الأخلاقية فى الاســـلام عند استخدامه لكلمتى راعى ورعية وتعنى الكلمة الأولى ـ الراعى ـ المسئول عن الرعية ، والمحافظـة عليهم بينما تعنى الكلمة الثانية ـ الرعية ـ الناس الذين هم موضوع رعاية

---

(٢٧٧) محمد المبارك : نظام الاسلام فى الحكم والدولة ، ص ١٠٠ .

(٢٧٨) سورة الحجرات : الآية ١٣ .

(٢٧٩) سورة آل عمران : الآية ١١٠ .

الراعى وملاحظته ومسئوليته كما جاء في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته ... الخ (٢٨٠) . فيصبح معنى الراعى فى الفكر السياسى الاسلامى هو السلطة الحاكمة أو الحاكم ، وكذلك تعنى الرعية المحكومين يقابلها فى العصر الحديث المواطنون .

ولكن فى الفكر السياسى الغربى المعاصر نجد نتيجة استعمار الدول الكبرى للدول الأخرى استخدام كلمة رعية Sujet أو Subject بمعنى الأفراد الخاضعين لحكم المستعمر الفاتح لبلادهم ، بينما كلمة مواطن Citoyen أو Cetizen تعنى أحد أفراد الشعب الحاكم الفاتح (٢٨١) مما يؤكد عنصرية الفكر السياسى الغربى وبعده عن القيم الأخلاقية بينما الاسلام يسمح أن يدخل فى اطار دولته كل من قبل حكمه سواء تم فتح بلاده أم جاء اليها ليعيش فيها وهنا تبرز القيمة العليا التى كرم الله بها الانسان فى الاسلام بأن جعله يحب أخاه الانسان بصرف النظر عن دينه أو لونه فله من الحقوق والواجبات مثل المسلم الذى يعيش معه فى دولة الاسـلام .

واذا انتقلنا الى حقوق أفراد الشعب وسلطته وعلاقته بالحاكم فهى تتمثل فى أن هدف الحكم الاسلامى هو رعاية شئون المسلمين الدينية والدنيوية وما الحاكم الا وكيلا لتحقيق هذا الهدف ، وقد سبق أن أوضحنا هذا فى سياق بحثنا مؤيدة بالنصوص القرآنية والنبوية وكلام الصحابة ولذا كان الشعب هو المرجع فى شرعية الامام أو الحاكم ، وحب الشعب مقياسا لصلاح الحاكم كقوله صلى الله عليه وسلم « خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم وتصلون عليهم ويصلون عليكم ، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم وتلعنونهم ويلعنونكم » (٢٨٢) .

واذا تكلمنا عن الحقوق الانسانية العامة ، فنجد أن الاسلام ينظر الى أن البشر متساوون رغم تباين أجناسهم وألوانهم وثرائهم ، حيث كرمه الله فى قوله تعالى : « ولقد كرمنا بنى آدم (٢٨٣) ، وجاء حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مؤيدا لهذا : « كلكم لآدم وآدم من تراب ، ولا فضل لعربى على أعجمى ، ولا لأبيض على أسود الا بالتقوى ، وان أكرمكم عند الله أتقاكم » (٢٨٤) .

---

(٢٨٠) رواه البخارى ، وقد عرضنا لهذا الحديث في بحثنا تفصيلا .
(٢٨١) محمد المبارك : نظام الاسلام « الحكم والدولة » ص ص ١٠٤ - ١٠٥ .
(٢٨٢) رواه مسلم .
(٢٨٣) سورة الاسراء : الآية ٧٠ .
(٢٨٤) رواه البخارى .

وقبل أن نتكلم عن الحقوق العامة ، ينبغى لنا ألا ننسى الضوابط التى وضعها الاسلام لتحد من حرية الانسان المطلقة والقيود التى تقيد بها ليتضح المجال الحر الواسع فيما عداها وهى :

١ ـ الالتزام بالعقيدة الاسلامية وأركانها باعتبارها من النظام العام لايجوز عليه الاعتداء ، وبالتالى فلا يسمح بالالحاد والطعن فى النبوات باسم حرية الفكر • وهذه هى طريقة جميع الدول العقائدية الملتزمة ، فهى تحمى كيانها العقائدى ولا تسمح بهدمه مع ملاحظة أن أهل الكتاب لهم حرية مزاولة عقائدهم طالما لم يتعرضوا بالطعن فى العقيدة الاسلامية •

٢ ـ التمسك بالقيم الأخلاقية الثابتة فى الاسلام تعتبر القيد الثانى لحرية الانسان فمثلا الزواج فى الاسلام هو الطريق المشروع لتحقيق الغريزة الجنسية ، وما عدا الزواج فيعتبر شرا ورذيلة يجب منعه ، فلا مجال لحرية ممارسة الغريزة الجنسية بطرق ووسائل أخرى غير الزواج ، لأن حماية الزواج ومكافحة ما سواه من الطرق تعتبر ركنا أساسيا من أركان المجتمع وحسن توزيع المسئوليات فيه بداية من الفرد والأسرة والمجتمع ثم فى الدولة ، كذلك لا حرية فى فعل المحرمات مثل السرقة وشرب الخمر وممارسة الفجور فنرى الاسلام يستوجب تحريمه ، وبهذا التحريم والمنع يعتبر القيد الأخلاقى لحرية مفيدا ونافعا •

٣ ـ الدفاع عن المصلحة العامة ودفع الضرر عن الغير بمعنى أن التصرفات المباحة فى الأصل يمكن أن تحد أو تمنع اذا استوجب ذلك المصلحة العامة المحققة أو أدى ذلك الى ايقاع الضرر بالغير وتظهر هذه القاعدة بوضوح فى المجال الاقتصادى فى الاسلام •

بعد أن عرضنا لهذه القيود الثلاثة لحرية الانسان المسلم ، فيكون عداها من الحقوق والحرية مكفولة له فى نظر الاسلام وتشريعه •

فالناس جميعا أمام الله سواء وحقوقهم ولاسيما الشخصية والمدنية متساوية والاسلام لايقر التمييز بين الأجناس ، كما بينا ، كما أن الاختلاف فى الدين لايسبب انتقاص الحقوق والتفاوت فيها للمسلم ولغير المسلم حق الحياة والتملك والتصرف والمقاضاة على السواء ، كذلك نرى الأخلاقية فى الحرب الاسلامية حرب دفاعية مشروعة تمنع قتل الشيوخ والنساء والأطفال والرهائن وحرق الزرع وغير ذلك ، كذلك الاسلام لايفرق فى الحقوق بالنسبة للرجل والمرأة فهما سواء فى الحقوق الشخصية والكرامة الانسانية والحقوق المدنية فى المعاملات والأموال • ولا امتياز للغنى على الفقير فى الاسلام فى أى شيء •

ومن ثم يمكن القول أن المساواة التي جاء بها الاســـلام لا تنافى التفاضل في الجهد والانتاج والعمل والمواهب والخبرة وغير ذلك مما يصلح أن يكون معيارا للتفاضل في مجال بحسبه وكذلك التفاضل فى القيمة الأخلاقية يكون بحسب النية المخلصة والتقوى ، وقد وضحنا ذلك عند الكلام عن الأخلاق فى الاسلام ٠

وقصارى القول أن الاسلام كفل الحقوق الأساسية للانسان : كحق الحياة والحرية الشخصية والحرية الاقتصادية وحق التملك وحرية الدين والاعتقاد وأيضا حرية التفكير والرأى والنقد والحرية السياسية ٠

وسنقصر كلامنا بشيء من التفصيل على حرية الرأى والنقد والحرية السياسية ٠ لقد سمح الاسلام فى ضوء تعاليمه ومصلحة المجتمع للانسان أن يبدى برأيه فى شئون الحياة العامة وفى تصرفات النـــاس وتصرفات الحكام وسياستهم وأن ينقدها أو يعارضها ، ولا حق لأحد ســـواء كان حاكما أو غيره أن يمنعه من ذلك أو يقيد حريتـــه الا اذا كان ذلك اعتداء صارخ على الآخرين وتعرض لشرفهم وأعراضهم واتهـــام لهم بالباطل ٠ وبتعبير آخر فان الاسلام يأمر بالمعروف أى المطالبة بفعل ما هو حق وخير ومصلحة للمجتمع الاسلامى كما ينهى عن المنكر وذلك بترك ماهو باطل وظلم وشر ومفسدة ، بل أن هذا المبدأ السياسى والأخـــلاقى معا « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الذى يعطى الحرية فى التعبير ، بل حق التعبير والنقد وابداء الرأى فى معرض الاصلاح ٠

وتتجلى الحرية السياسية وحق ممارستها فى الاســلام فى حالتين الأولى عند اختيار الحاكم متمثلا فى مشاركة أهل الحل والعقد فى اختياره ثم بيعة جمهور المسلمين ورضاه ، وقد سبق أن تناولنا توضيح ذلك فى حينه أما الحالة الثانية فهى عند ابداء الرأى والنصح للحكام ونقد أعمالهم بمقاييس الاسلام ومصلحة المسلمين بقصد الاصلاح والنصح ، لا التشهير والتجريح والاضعاف (٢٨٥) ٠

ومن ثم أوجب الاسلام على الحاكم حسن اختيار الولاه والاشراف عليهم لأنه المسئول الأول أمام الله والأمة والتـــاريخ عن شـــئون الأمة الاســـلامية (٢٨٦) ٠ ومن ثم فتكون تولى المناصب السياسية كامارة المؤمنين والخلافة فتكون فى المسلمين فقط دون غيرهم من الكتابيين وقد

---

(٢٨٥) محمد المبارك : نظام الاسلام : الحكم والدولة ، ص ١٢٢ ٠

(٢٨٦) د٠ محمد يوسف موسى : نظام الحكم فى الاسلام ، ص ١٣٠ ٠

فصلنا القول فى ذلك أيضا أما المناصب الأخرى السياسية التى تتطلب نوعا من الخبرة الفنية كالصحة والمالية والمواصـــلات وما اليها فيجوز اسنادها من حيث الأصـــل الى غير المســـلم من المواطنين المعاهدين أى الكتابيين ، أما المناصب التى تتضمن الولاية العامة أى السيطرة والتوجيه كشئون الحرب والأمن والتعليم والقضاء وامارات المناطق فلا يجوز أن يتولاها الا مسلم (٢٨٧) .

هذا مجمل القيم الأخلاقية فى الفكر السياسى الاسلامى الذى يتمثل فى السلطة الأخلاقية التى تعود على الأمة الاسلامية بأكبر الفوائد حيث تعرض العدالة الفطرية والقواعد العامة للعدالة المنزلة من عند لدن حكيم سبحانه وتعالى ، حيث أن أفراد الأمة الاسلامية لا تدين بالاحترام والطاعة ولاءا للاجماع فحسب وهو القرار الاجتماعى للهيئة التشريعية المختصـة ولا لكل صيغة صادرة من السلطة التنفيذية من أجل اقرار النظام وتوفير الخير العام فحسب ، بل ان كل تفصيل ادارى تافه فى حد ذاته ، ما لم يكن موضوعا لأمر شرعى حتى ينال بهذه الصفة قوة القانون الأخلاقى .

---

(٢٨٧) م٠س : ص ١٣٠ .

تعقيب

نعم أن قيام أى دولة لابد لها من توافر ثلاثة عناصر متمثلة فى السلطة والشعب والأرض ، ولكن بالنسبة للدولة الاسلامية يتطلب عنصرا رابعا هاما لشرط قيامها وهو الحكم بما أنزل الله فى كتابه الكريم ، وما جاء به الرســول صلى الله عليه وسلم فى سنته القولية والفعلية والتقريرية تطبيقا وتفسـيرا لما جاء مجملا فى القرآن المجيد ، ومن هنا يعتبر هذا العنصر الرابع هو الأساس الأول فى الدولة الاسـلامية لقيامها وهو ما يعرف بالتشريع الالهى هذا التشريع الالهى هو الذى صبغ الدولة الاسلامية بأنها دولة فكرية أو عقائدية ويقابلها فى حياتنا المعاصرة المصطلح « ايديولوجية » «Idealogy» ولكنها ايديولوجية ذات مصـدر سماوى .

ومن ثم يكون الحكم الاسلامى حكما مقيدا بتعاليم الاسـلام عكس الحكومات الدينية الأوربية التى عرفت بالثيوقراطية «Theocray» وتتميز بأنها تحكم حسب أهوائها مدعية الانتساب الى الله ، وشتان بين الحكم الاسلامى وبين الحكم الثيوقراطى الأوربى ، حيث ان التفويض الالهى فى الاسلام أساسه القرآن الكريم والسنة الحميدة عكس الالهى فى الحكومة الثيوقراطية الغربية التى هى من صنع البشر .

ويمكن القول أن نظام الحكم فى الاسلام نظام متفرد يستمد أصوله من القرآن والسنة ، كما يستند الى مبدأين عامين آخرين هما الشورى والبيعة قد تركهما الاسلام للاجتهاد بين مفكرى الاسلام لاختيار الوسائل والطرق التى تتم بها هذه الشورى وهذه البيعة حسب الظروف الملائمة لكل عصر ، بالاضافة الى مبدأ المساواة وكفالة الحرية لجميع الأفراد هذا المبدأ الذى يوجه الناس جميعا الى ضرورة العمل لرفاهية المجتمع الاسلامى . والواقع أن الله سبحانه وتعالى قد وضع كل هذا بطريقة تناسب فطرة الانسان ، ومن هنا جاء النظام السياسى فى الاسلام مستندا الى واقعية ظاهرة ملموسة بالرغم من أن هذا النظام السياسى مستمد أصوله العامة ومبادئه العامة من وحى صادر من السماء ـ ترك للبشر حق الاجتهاد فى تكييف تنظيماتهم السياسية فى ضوء هذه المبادىء العامة وتبعا لظروف

العصر الذى يعيش فيه المسلمون ـ تكتشف فيه أنفسنا وحقيقة مجتمع الفطرة الذى يتجه اليه الانسان تلقائيا اذا استقامت فطرته ، ومن ثم فهو لا يلزم المواطن المسلم بمسلمات غيبية أو ميتافيزيقية لا تتفق مع فطرته أو لا تكون موضع ادراكه أو فهمه الواضح . وعلى هذا فان النظام السياسى فى الاسلام يختلف الى حد كبير عما التزم به المسيحيون من نظم سياسية الى مطلع العصر الحديث ، حيث أن هذه النظم كانت تستند الى غيبيات ميتافزيقية وأصول لاهوتية تعتبر ضربا من الأسرار المستغلقة التى يعجز العقل البشرى عن اسكتناه مضمونها بفطرته السليمة .

ثم جاءت الأخلاق الاسلامية مواكبة للنظام السياسى الاســـلامى ومرتبطة به ، حيث أن هذه الأخلاق الاسلامية تقوم على محاسبة النية ، وهى بذلك تعتبر مستندة الى الضمير الأخلاقى ، وهذه أقوم سلطة على النفس من الأخلاق الوضعية التى تحاسب على السلوك الظاهر ، بمعنى أن الفرد فى ظل النظام السياسى يلتزم بقوانين وضعية نابعة من الدستور تحاسبه فقط على سلوكه الظاهر ، ولا تحسب أى حساب للنيات الخفية والتدبيرات غير المعلنة ، بينما نجد العكس من ذلك فى النظام الاسلامى ، فالمواطن المسلم فيه لا يلتزم بصحة السلوك الظاهر فحسب ، تمشيا مع القانون بل هو لا يعد مسلما حقا اذا لم يلتزم فى باطنه بالنية الحسنة والمقصد الأسمى حتى يرضى الله عنه وينال فى الآخرة ما قدمت يداه فى دنياه ، ومن ثم فان النظام السياسى فى الاسلام محاط بسياج قوى من سلطة الضمير عند المسلم سواء كان حاكما أو محكوما ، وهذا هو سر قوة النظام السياسى وتماسكه ، فاذا اهتزت الضمائر من الداخل كان ذلك ايذانا بأفول هذا النظام السياسى الاسلامى وهذا ما نراه اليوم فى حياتنا المعاصرة لعدم الحكم بما أنزل الله تعالى وعدم مسايرتنا للأخلاق الاسلامية التى كانت سببا فى انتشار الاسلام فى بقاع الأرض ، فأصبح الآن العيب فى المسلمين وليس فى الاسلام ، لأن الاسلام دين ودنيا جاء بمنهاج سليم للانسان فى حياته الدنيوية والأخروية معا ، ولهذا وضع الاســـلام الحدود وأقامهـــا على الخارجين على السنن الأخلاقية اذا ما بدر ما يخالفها ، ولكنه فى نفس الوقت يطالبهم بما وقر فى نفوسهم وقلوبهم ، لأن الله سبحانه وتعالى يعلم السرائر حيث أن الاسلام لا يقيم الحد الا اذا تأكد الفعل المقترف تماما ، وشبهة واحدة تنفى تطبيق الحد ، ويمكننا اجمال القول بأن الأخلاق الاسلامية انسانية الأخلاق مرتبطة ارتبـــاطا عضويا فى كل النظام السياسى الاسلامى ، لأن كل تصـــور لأى تنظيم ادارى فى الدولة يعتبر فى حد ذاته تافها ما لم يكن موضوعا لأمر شرعى حتى ينال بهذه الصفة قوة القانون الأخلاقى .

وعلى هذا الأساس فيمكن القول بأن الدولة الاسلامية تتميز بأنها دولة عقائدية ، ليست كما يتصورها البعض من خلال التفكير الغربي دولة دينية بمعنى أن ارتباطها يقتصر على عقيدة دينية غيبية ميتافيزيقية ومناسك وعبادات ، وانما هى دولة ذات فكرة شاملة وفلسفة عامة تستغرق الحياة الانسانية كلها من حيث أساس تكوينها وعلة وجودها على عقيدة وتصور للوجود وعلى فلسفة سلوكية ينبثق عنها نظام الأخلاق ونظام التشريع والعلاقات الاجتماعية ، وفى هذا الاطار تقابل الدولة الاسلامية لا الدولة الدينية وانما تقابل الدولة العقائدية (الايديولوجية) مع اعتبار الأخيرة من وضع الانسان ، وفرق كبير بين دولة فكرية عقائدية اطارها التشريع الالهى لسعادة الفرد والمجتمع ، حيث يتميز نظام الحكم الاسلامى بالتفرد لأنه يجمع بين الدين والدنيا والعقيدة والنظام ، وهو بهذه الصورة دين ودولة ، وبين دولة عقائدية فكرية تشريعها من وضع البشر الذى لا يجارى بأى حال من الأحوال التشريع الالهى .

وتتميز أيضا الدول الاسلامية بسمو ارتفاعها على الدولة القومية أو الدولة الوطنية – فالدولة القومية تكون رابطتها الاشتراك فى تلك القومية سواء اعتبر العامل الأساسى فيها اللغة والتاريخ أو العصبية وهدفها اعلاء تلك القومية وانتصارها واثرائها ، أما الدولة الوطنية تكون الرابطة هى المشاركة فى سكنى الوطن والارتباط بمصالحه الوطنية ، مما ينشأ بين هذين النوعين التنافس السلمى والحربى – لأن عقيدة الدولة الاسلامية هى عقيدة التوحيد التى لا تفرق بين أحمر وأسود وعربى وعجمى الا بالتقوى وقبول الجميع الخضوع لله الواحد الأحد الذى ينبثق منه تعالى التشريعات كلها المنظمة للحياتين فى الدنيا والآخرة معا ، فيكون الانتماء الى هذه الدولة الاسلامية هو أرقى أنواع الانتماء لأنه انتماء اختيارى مبنى على الارتباط الفكرى والانسجام العقائدى ، عكس الانتماء القومى والسياسى فهو انتماء قسرى يشبه انتماء الحيوان الى قطيعه بدافع الغريزة .

ومن ثم فان المفهوم الاسلامى للأمة الذى جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم – فى القرآن والسنة – هو المفهوم الانسانى المبنى على الحرية الانسانية والملائم لتطور التاريخ وحركته ، فهو اذن مفهوم حركى وفى نفس الوقت أخلاقى مثالى لأنه يتجه نحو الغاء القوميات على صعيد انسانى وهو صعيد المبادىء الانسانية والمفاهيم العقائدية التى جاء بها الاسلام كما أنه يتجاوز التقسيمات الاقليمية الجغرافية والقبلية والقومية والعنصرية هادفا للوحدة الانسانية ، ومن ثم يمكن قيام الأحزاب الاسلامية الذى يدعو للوحدة الاسلامية ومحاربا القوميات والشعوبيات .

أما السلطات الثلاث فى الدولة الاسلامية : التشريعية والتنفيذية والقضائية فهى تختلف عن الأنظمة الغربية ، فرغم انفصالها لمبدأ فصل السلطات بلغة العصر الحديث والمعاصر الا أننا نجد هذه السلطات فى الاسلام تعمل بحيث تحقق هدفا واحدا وهو اسعاد المجتمع الاسلامى طبقا لشريعة الله التى لا يعلوها أى تشريع أرضى . وذلك قامت الدولة الاسـلامية الأولى فى المدينة نجد الرسول صلى الله عليه وسلم قد جمع فى يـده سلطة التشريع مما كان يتلقـاه من الوحى ، وسلطة التنفيـذ ، والأمر وسلطة القضاء ، بصفة عامة ، ولو أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد فوض بعض الصحابة فى بعض هذه الأعمال ، الا أن السمة المميزة لعصره صلى الله عليه وسلم ، يغلب عليها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد جمـع فى يده كل السـلطات الثلاث ، وبعد وفاته اكتفى المسلمون بالتطبيق والتفسير ، أما السلطة التنفيذية فتولاها خليفة رسول الله كما تولى تعيين القضاة ومراقبتهم ، وهكذا انفصلت السلطة التشريعية ، وتولى المجتهدون تطبيق الشريعة وتفسيرها ، أما السلطة القضائية فظلت تابعة للخلافة من الناحية العضوية ، وان انفصلت عنها من الناحية الوظيفية اذ القضاة يطبقون الشريعة الاسلامية ، ولا يطبقون أوامر الحاكم أو الخليفة ان تعارضت مع أحكام الشريعة السمحاء .

من هذا يتبين أن مبدأ فصـل السلطات لم يكن من الأمور التى استحدثها الغرب ، ومفكروه أمثال جون لوك ومونتسكيو ، بل هى فكرة اسلامية جاء بها الاسلام وطبقها المسلمون الأوائل قبل أن يستشرى فى أوصال الأمة الاسلامية القوانين الوضعية التى جاء بها الاستعمار ليسهل عليه تفتيت وحدتها الاسلامية .

وفى ضوء ما تقدم نستطيع أن نقرر وجهة نظر الأخلاقية الاسلامية فى بعض الأحداث والمفاهيم التى ألمت بها الأمة الاسلامية عبر تاريخهـا الطويل .

فبالنسبة للحركات القومية ومدلولها الأخلاقى ، فاننا نجد الاسلام يشجب القومية لأن فيها تنافر الأمة الاسلامية واحياء للشعوبية البغيضة التى جاء الاسلام وحدد موقفه لا فرق بين عربى أو أعجمى ، وبين أبيض أو أحمر الا بالتقوى ، فالأمة الاسلامية أمة واحدة لا تقوم على تمييز عنصرى أو اقليمى أو قبلى ، فجميع أفراد الأمة الاسلامية سواسية كأسنان المشط ولكن التقوى هى أساس المفاضلة بينهم ، ومن ثم فظهور الحركات القومية هى حركات انفصالية تتسم بالعصبية والقبلية ولا تتفق مع القيم الأخلاقية الاسلامية ، ومن هذه الحركات القومية : الحركة القومية العربية ، والقومية التركية ، والقومية الكردية ، وغيرها .

ومما يثير الدهشة أن ابن خلدون يقرر أن قيام الدولة على العصبية والشوكة وهى مستندة على أشخاص الدولة ، فاذا ذهبت تلك العصبية دفعتها عصبية أخرى مؤثرة فى العمران ، ذهب أهل الشوكة بأجمعهم وعظم الخلل .

وكما نعلم أن الشوكة تعنى القوة والغلبة والقهر ولا نختلف مع ابن خلدون فى هذا لأن من شروط قيام الدولة استنادها الى عامل القوة ليضمن بقاءها واستمرارها ، ولكنه عندما يقرر قيام الدولة على العصبية فهو موقف غير أخلاقى يشجع القبلية والعرقية مما مما يتنافى مع المبادىء القرآنية التى تشجب العنصرية والعصبية والعرقية كما أوضحنا لأنه أحد اضمحلال الدولة الاسلامية بعد حكم الخلفاء العباسى ، وأصبحت الدول الاسلامية كل منها لها صبغة معينة دون النظر الى الوحدة الاسلامية التى جمعت المسلمين صفا واحدا لا تمييز بينهم الا بالتقوى .

كذلك ظهور الفرق الدينية التى تتخذ من الاسلام شكله دون مضمونه باستغلال التأويل للقرآن ، فظهرت هذه الفرق الضالة وهى كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر القرامطة التى ظهرت أيام المأمون الخليفة العباسى ، واشتد نشاط هذه الفرقة بأن استغلت التأويل استغلالا واسعا لابطال التكاليف الشرعية فميزوا بين دين العامة الذى يقتصر على ظاهر الشريعة التى جاء بها النبى صلى الله عليه وسلم ، ودين الخاصة الذى تفرد أصحابه بالتأويل الباطن لهدم السنن والشرائع وتقويض أركان المجتمع الاسلامى وأسسه والقضاء على ما تعرف عليه البشر من تعاليم الهية انسانية وأخلاقية ، فجاء التزييف الخطير لمفاهيم الآيات القرآنية فى صورة محزنة لما تردى فيه هؤلاء القرامطة ومن شابههم فى مهاوى الضلال واللاخلاقية ، يتسترون وراء شعارات زائفة من الفضائل المزعومة ، وينكرون أن يقال عنهم كما ذكرنا تطبيقا لمبدأ « التقية » الذى يدينون به .

اذا تكلمنا عن العصبية والفرق الدينية الضالة بأنهـــا تنبو عن اللاخلاقية التى تخالف الدين الحنيف ، فانه بالضرورة لابد أن نتعرض للثورات الاقتصادية والاجتماعية فى العالم الاسلامى ومدى ارتباطها بالبعد الأخلاقى الاسلامى ، ولنا تحفظ على تسمية الثورات الاقتصادية والاجتماعية فى الاسلام ، لأن الاسلام لا يعرف الصراع الطبقى حيث يعيش أفراده فى ظل التكامل الاجتماعى ، وسنكتفى بالاشارة الى احدى الثورات وهى ثورة الزنج التى يحلو لبعض معتنقى الفكر الشيوعى أن يخلعوا عليها أنها أول ثورة اشتراكية وشيوعية فى الاسلام ، وهذا الكلام مردود عليه ، وتتلخص ثورة الزنج فيما يحدثنا عنه « الطبرى » أن العبيد من الزنوج

قد استجلبوا من شرقى افريقية ، واستخدمهم الأغنياء فى اعداد الأراضى الملحة للزراعة فى شرقى البصرة ، وتزايد عددهم وكان لهم المترجم الذى يقوم بالترجمة بينهم وبين الغير وكان يدعى « على بن محمد » الذى أثار القلاقل فى مواضع كثيرة ثم فر هاربا الى مستعمرات الزنوج الواسعة الموجودة شرقى البصرة ، وأخذ ينبه الزنوج الى سوء حالتهم المعيشية وان الله قد أرسله منقذا لهم ليجعلهم أسيادا يملكون عبيدا ومالا وقصورا ومن ثم يتضح أنهـا لم تكن ثورة اصلاحية تهدف الى تحرير العبيد من الرق عامة حيث اقتصرت دعوة صاحبها لأنصاره فقط ، بالنعيم المنشود وقد انتشرت حركة الزنج وانضم اليها الفارون من العبودية ، وقد تحققت لهم انتصارات مما شكل خطرا على الدولة العباسية لقيام الزنوج بعمليات النهب والسلب والاعتداء بصورة تتنافى مع القيم الاسلامية التى اضمحلت فى الدولة العباسية مما شجع الزنوج على القيام بهذه الحركة التى قضى عليها فيما بعد تماما ٠ من هنا يمكن أن نقرر أن ثورة الزنج لم تكن ثورة اصلاحية تنشد الغـاء الرق وتعمل على رفع الظلم عنهم بتحقيق مبدأ المساواة الاسلامى ومبدأ التكافل الاجتماعى الذى يمنع الصراع الطبقى ، بل كانت حركة تمرد قامت على نهب الثروات والممتلكات وهتك الأعراض واسترقاق المسلمين نتيجة حقد دفين تسبب فى وجوده المسلمون أنفسهم لبعدهم عن المبادىء الاسلامية العظيمة ٠ ومن هذا المنطلق تجد الشيوعيين فى تفسيرهم لها أنها أول ثورة اشتراكية فى الاسلام ، وهذا يتنافى مع تفسيرهم لقيام الثورة أولا فى المجتمع الصناعى حيث أن ثورة الزنج كان أفرادها عمالا زراعيين ، وبالتالى كانت قبل التفسير الماركسى بزمن بعيد فكيف يفسرونها على هذا النحو الذى أشرنا اليه ، ومما لا شك فيه أن ثورة الزنج كما قررنا تتنافى مع القيم الأخلاقية الاسلامية ، والعيب ليس فى الاسلام وانما فى القائمين عليه لعدم تطبيقهم لشريعة الله ٠

ولا تتفق مع الأخلاق الاسلامية عملية الدبلوماسية الخادعة كمـا حدث فى موضوع التحكيم بين معاوية وعلى ، وما انتهى اليه حال الأمة الاسلامية بعد ذلك فظهرت النزعة الاستقراطية الملكية عند معاوية كما فقدت البيعة مضمونها ٠

ولا يتفق مبدأ فصل الدين عن الدولة مع الاسلام اطلاقا لأن الاسلام دين ودنيا وعقيدة ونظام ، ودين ودولة لهذا فمن الناحية الاسلامية فى كافة مجالاتها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصـــادية والسياسية تشجب فكرة فصل الدين عن الدولة لأن الدولة الاسلامية تقوم على الدين الذى يجمع بين الدنيا والآخرة ، فلا يمكن أن تقوم دولة علمانية فى أرض اسلامية وذلك لأن العلمانية ترفض الأديان وتقوم على قانون واحد غايته

المصلحة التى يجب أن يعالج على ضوئها كافة الشئون العامة ، ومن ثم أصبح لا يوجد فى الدولة العلمانية الحديثة مفهوم ثابت يمكن به التمييز بين الخير والشر والعدل والظلم وأصبح المقياس الوحيد لأى نظام سياسى فى أى دولة هو المصلحة دون اعتبار لمعيار ثابت للقيم الأخلاقية ، مما ينتج عنه المشاكل الكثيرة فى هذا العالم المضطرب ، لأنه لم يحاول أن يعالج مشاكله فى ضوء مبادىء خلقية مطلقة ، وبالتالى لم يتعرف على التزامات خلقية منبثقة من قانون أخلاقى دائم مطلق ، ومن غير شك لن يقدم لنا هذا القانون المطلوب سوى الدين الذى يضم بين رحابه الالتزامات الخلقية فى كافة المعاملات والعبادات ... انه الدين الاسلامى — وشتان بين شريعة الله تعالى الثابتة وشريعة الانسان المتغيرة .

اذن فالدولة الاسلامية هى دولة أخلاقية انسانية اذ هدفها ليس السيادة ولا تجميع الثروة ، ولا المجد العسكرى ، وانما هدفها تحرير الانسان من الاستعباد بمختلف أنواعه ما عدا خضوعه وعبوديته لله وحده ، واقامة العدل بين الناس جميعا ولذلك فان الهدف الأخلاقى الانسانى مقدم فيها على الأهداف الاقتصادية والسياسية والحربية ، وبذلك تختلف عن الدول التى غايتها التوسع فى النفوذ والسيادة والسيطرة بالحروب على الدول الأخرى .

اذن يمكن القول بأن الاقتصاد والسياسة والحرب فى الاسلام ينطلق من قاعدة الأخلاق التى ترسم خطاه لسعادة البشر ، لذلك يتبين لنا أن الدولة الاسلامية عقائدية فى رابطتها ، وسياستها ربانية فى مصدرها وأساسها انسانية فى فعاليتها وتكوين جهازها ، عالمية فى اطارها ، أخلاقية فى أهدافها ، حضارية فى طبيعتها وهى عكس الأنظمة السياسية فى القرون الوسطى أو المعاصرة التى عرضنا لها فى سياق بحثنا مما يؤكد أن الدولة الاسلامية نسيج خاص له نظامه المتميز والمتفرد والقائم بذاته كما أوضحنا .

الفصل الرابع

الفكر الليبرالى السياسى والأخلاق

تمهيـــد :

أولا : تطور مفهوم الليبرالية فى الفكر السياسى •

ثانيا : التطبيق الليبرالى وارتباطه بالأخلاق •

١ ــ الممارسة السياسية •

٢ ــ ارتباط السياسة بالاقتصاد •

٣ ــ ارتباط السياسة بالأخلاق •

ثالثا : الوجه التاريخى الليبرالى فى العلاقات الدولية •

١ ــ مرحلة الاستعمار القديم •

٢ ــ مرحلة الاستعمار الحديث •

٣ ــ العلاقات السياسية بين الدول الاستعمارية •

٤ ــ مساوىء الاستعمار الليبرالى •

رابعا : تعقيب •

الفصل الرابع

الفكر الليبرالى السياسى والأخلاق

تمهيـــد :

منذ فجر التفكير السياسى المنظم فى عهد الاغريق ، حتى يومنا هذا ، اعتبر هدف السلطة السياسية هو الصالح العام «Public Interest» ومن ثم أصبح البحث عن الهدف من الدولة ، له أهمية خاصة فى حياتنا المعاصرة بعد أن بدأت الأفكار فى العصر الحديث تنادى بتدخل الانسان بإرادته فى تنظيم المجتمع الذى يعيش فيه وفقا للأهداف التى يتوخاها من الحياة الاجتماعية .

فقد كان الصالح العام فى عهد دولة المدينة City-State (٢٨٨)

---

(٢٨٨) ترجمة المجمع اللغوى بالقاهرة ، انظر المورد « قاموس انجليزى ـ عربى » ص ١٨٠ ، ض ١٥ ، عام ١٩٨١ ، وسار على هذه ووافق عليها كل من الدكتور على عبد المعطى فى كتبه ونكتفى بالاشارة « الفكر السياسى الغربى » ص ٢٠ ، كذلك الاستاذ حسن جلال العروسى عن ترجمته لكتاب جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ١ ، بينما الدكتور عبد الكريم أحمد الى « المدينة ـ الدولة » ص ٢١ فى كتابه « أسس النظم السياسية » أما الدكتور عبد الرحمن خليفة فقد ترجمها الى الدولة المدينة » محاضرات فى السياسة عن دار نشر المعرفة الجامعية عام ١٩٧٧ .

ونعتقد أن الترجمة الصحيحة هى ما ذهب اليها كل من المجمع اللغوى بالقـــاهرة والدكتور على عبد المعطى والأستاذ حسن جلال الروسى عكس ترجمة كل من الدكتورين عبد الكريم أحمد ، عبد الرحمن خليفة حيث جعل كل منهما الاسم مما يجعل المعنى مخالفا ومثال ذلك City Bankأى بنك المدينة بينما Bank of City تعطى نفس المعنى ولذا فاذا قدم الاسم فى هذه الحالة لا يعتبر صفة ولكنه اسم تابع Subordinate وبالمثل ترجمة City-State

الاغريقية ، يعنى صالح « مجتمع المدينة » ككل ، ثم تطور مفهوم الصالح العام فى العهد الرومانى ، بحيث أضيف اليه عنصر جديد هو « حقوق الأفراد » فى المجتمع نفسه ، أما فى العصر الحديث فرأينا أن مفهوم العقد الاجتماعى يقوم أساسا على فكرة أن السلطة التى يمارسها الحاكم سلطة تعاقدية بشرط أن تكون محددة بالهدف منها ، ومن ثم ظهر بعد ذلك الفرق بين مفهوم الدستورية القديم ومفهومها الحديث متمثلا فى التحول من مبدأ الالتجاء الى الأوضاع الماضية بحثا عن السوابق التى تقوم عليها قواعد الحكم الى مبدأ الصياغة الواعية من جانب المواطنين لهذه القواعد بغرض تحقيق أهداف معينة اذا استخدمت السلطة خارج نطاقها اعتبرت غير مشروعة ٠

يمكن القول أن الصالح العام سواء كان للمجتمع ككل أو متضمنا لحقوق الأفراد يعتبر حجر الزاوية فى الصراع القائم بين الايديولوجيات الرئيسية فى حياتنا المعاصرة مما أظهر تفسيرات عديدة « للصالح العام » وكيفية تحقيقه بصور مختلفة يمكن أن تدرج أهمها تحت عنوانين رئيسيين : الأول منهما هو تفسيرات فردية «Individualist» والثانى هو تفسيرات جماعية Collectivist أو اجتماعية «Social» (٢٨٩) ، وليست هذه التفسيرات المختلفة « للصالح العام » مجرد نظريات فلسفية لا ترتبط بالواقع الذى نعيش فيه بصورة مختلفة ، بل أن كلا من هذه التفسيرات يقابله نظام فى الحكم ومجال محدد لنشاط الحكومة ونظام قانونى كامل ٠ بمعنى أن عمل الحكومة والسلطة وقراراتها تمس كل منا بصورة أو أخرى ، واننا جميعا نخضع فى تصرفاتنا للقوانين السائدة فى المجتمع الذى نعيش فيه ، يجعلنا ندرك تماما أن النظريات التى تتضمن تفسيرات مختلفة لهذه السلطة السياسية تمسنا فى الواقع بصورة عملية مباشرة ٠

ولا يغيب عن أذهاننا أن السلطة السياسية أمر ضرورى للحياة الاجتماعية ذاتها ، وهذا ما تؤكده مشاهدات التاريخ القديم والحديث والمعاصر وان ما يجعل السلطة السياسية تتخذ لونا معينا هو ما يصدر عنها من تصرفات تشكلها الأفكار السائدة فيما يتصل بأهدافها ومجالات عملها ، وبالتالى فانها يمكن أن تستخدم لمصلحة المجتمع ككل ، كما يمكن أن تستخدم لصالح طبقة معينة بذاتها (٢٩٠) ٠

---

(٢٨٩) د٠ ثروت بدوى : النظم السياسية ، ص ٢٠٤ وما بعدها ٠

(٢٩٠) H. Lasky : Grammar of Politics, p. 44.

من هــذا المنطلق ، وجدنا أرســطو يقسم الدولة الى « ملكيــة Monarchy

اذا كان الحاكم فيها فردا ، والى « ارستقراطية Aristocracy وتعنى حكم القلة من مجموع المواطنين ، ثم الى ديمقراطية «Democracy» أى حكم جميع المواطنين · وبالتالى يكون هدف الحكم فى كل منها هو الصالح العام فى كل الأحوال ، أما اذا انحرف الحكم فى هذه الدول الثلاث عن هدفه وهو صالح الجماعة ، واقتصر على المصلحة الخاصة للحاكم أو لفئة دون غيرها من أفراد الشعب ، فان ذلك يدل على تحول « الملكية » الى طغيان Tyranny وكذلك بالنسبة للارســتقراطية فتتحول الى أوليجارشية Oligarchy وتعنى حكم عدد قليل لمصلحتهم الخاصــة ، أما الديمقراطية فانها تتحول الى حكم الغوغاء Mob Rule (٢٩١) ·

ولا يخفى علينا أن هذا التقسيم السداسى قد وضعه أفلاطون جاعلا الهدف الرئيسى من التنظيم السياسى هو صالح الجماعة ، من هذا انطلق الفكر السياسى التالى ، وقام علم السياسة الذى يعتبر أرســطو أول واضعيه ·

ويقول الدكتور عبد الكريم أحمد : « لقد استخدم أرسطو مصطلح Polity للدلالة على حكم المواطنين اذا كان لصالح المجتمع ومصطلح Democracy اذا كان حكم الغوغاء مصطلح Demogogy (٢٩٢) ·

يقول هانز كلسن أحد علماء السياسة المعاصرين فى كتابه « النظرية العامة للقانون والدولة « General Theory of Law and State» لم يعد التقسيم التقليــدى للدول الى ملكيــات وارستقراطيــات ، له أى أساس علمى لأن عدد الأشخاص الذين يمارسون السلطة يعتبر معيارا سطحيا للتقسيم حيث أن الفروق بين الدول ينبثق من وضــع المواطن ومدى مساهمته فى عملية الحكم فاذا كان يسهم ويشترك فى وضع القوانين التى تحكمه فان الدولة تصبح ديمقراطية أما اذا لم يشترك وليس له حق الاشتراك فى وضع القوانين وليس عليه الا أن يتقبلها فان هذه الدولة تكون « أوتوقراطية » Autocratic ، وليست هناك دولة

---

(٢٩١) أى حكم الدهماء Demagogy وهو نفس المعنى السابق ·

(٢٩٢) د· عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ٨٢ وهامشها أيضا حيث يلفت نظرنا الى أن مصطلحات الديمقراطية والارستقراطية والاوليجارشية لها دلالات أخرى فى حياتنا المعاصرة وسنتعرض لها فى سياق بحثنا هذا فيما بعد ان شاء الله ·

أتوقراطية تماما ، بل أن كل دولة مختلطة ويوجد فيها الاتجاهان ، ومن ثم تعتبر الدولة ديمقراطية اذا غلب فيها الاتجاه الديمقراطي ، بينما تعتبر أوتوقراطية اذا غلب فيها الاتجاه الاوتوقراطي » (٢٩٣) .

لهذا لم يعد تقسيم الدول من حيث عدد الذين يتولون شئون الحكم والسلطة السياسية ، يحظى باهتمام كبير من معظم علماء السياسة المعاصرين ولاسيما في النصف الأول من القرن العشرين ، عندما ظهرت بعض مدارس « الفكر الوضعي «The Positivist Thought» في التحليل السياسي ، تقرر أن من يمارس السلطة فعلا في كل المجتمعات الحديثة أيا كانت صورة تنظيمها السياسي هم أفراد قلائل يسيطرون على مؤسسات الحكم وأجهزته ، ثم يوجهونها لمصلحتهم الخاصة الى حد كبير بمعنى أن جميع صور الحكم في الواقع أوليجارشية (٢٩٤) مما يجعله بمثابة قانون من قوانين الحركة الاجتماعية التي لا يمكن الغاءها بالرغم من المحاولات المبذولة في ذلك ويعرف هذا القانون باسم « قانون الاوليجارشية الحديدي « Iron Law of Oligarchy » (٢٩٥) .

من هذا يتضح أن علم السياسة في الكتابات المعاصرة لا يأخذ بالتقسيم الأرسطي التقليدي للدولة ، وانما يميل الى تقسيم الدول على أساس القوى الاجتماعية الحقيقية المؤثرة في اتجاهات الحكم والأهداف التي تستخدم فيها السلطة السياسية ومدى اتساع نطاق مجالات عملها .

فنرى بعض علماء السياسة المعاصرين يقسمون الدول على أساس استعمال السلطة السياسية وأهدافها الى دول تأخذ بالنظام الفردي Individualist System ودول الرفاهة Welfare States ويكون أسلوب الحكم فيها عن طريق « نظام تعدد الأحزاب «Multi Party System» ودول تأخذ بالنظام الجماعي «Collectivist System» ويكون أسلوب الحكم فيها على نظام الحزب الواحد أو التنظيم السياسي الواحد ، وتجد بعد ذلك تقسيم الدول على أساس « الطبقة «Class» المسيطرة على وسائل الانتاج باعتبارها الطبقة التي تخدمها الدولة ، وتبعا لذلك يقسم الماركسيون الدول الى « دول اقطاعية ورأسمالية « Feudal and Capitalist States» وتعرف باسم الدول البورجوازية Bourgeois States

---

(٢٩٣) A. M. Burns : Ideas in conflict : pp. 138-139. London, 1963.

(٢٩٤) H. D. Lasswell & Kaplan : "Power and Society", p. 219. N.Y. 1952.

(٢٩٥) A. M. Burns : "Ideas in Conflict" pp. 77-83. London, 1963.

ودول اشتراكية تعرف باسم Socialist States ويطلق عليها « دول بروليتازية Proletarian States

ونتيجة مرحلة التطور الصناعى الكبير التكنولوجى الهائل ظهر تقسيم آخر للدول حسب تفوقها وتقدمها فى المجال الصناعى وارتفاع مستوى معيشتها فأصبح لدينا « دول متقدمة «Advanced States»ودول نامية Developing States

من هذه الصورة نستطيع أن نتبين بوضوح أن الفكر السياسى الحديث والمعاصر قد عدل عن التقسيم التقليدى للدول الذى ظل سائدا حتى قرابة مطلع القرن العشرين ، واهتم بتقسيم الدول على أساس القوى الاجتماعية ــ كما أوضحنا ــ المؤثرة فى اتجاهات وأهداف الحكم التى تستخدم فيهـا السلطة السياسية ومدى اتساع دائرة عملها ، فظهرت دول تأخذ بالنظام الفردى ونمثلها الديمقراطية الليبرالية الغربية التى تؤمن بتعدد الأحزاب ، ودول تأخذ بالنظام الجماعى تقوم على نظام الحزب الواحد القائمة على الفكر الماركسى (٢٩٦) ، والذى يأتى الحديث عنه فيما بعد فى الفصل الخامس من هذا البحث ان شاء الله ، بينما نعرض الآن للفكر السياسى الليبرالى فى تطوره وصوره وأسلوبه فى الحكم وعلاقته بالاقتصاد والأخلاق .

أولا : تطور مفهوم الليبرالية فى الفكر السياسى

الأمر الذى لا شك فيه ان النظرية الفردية Individualism تقوم على أساس من أن كل فرد يتمتع بمجموعة من الحريات الطبيعية أى مجموعة من الحريات الطبيعية التى ترتبط بوصفه انسانا ، دون تدخل من أحد حتى أن دور الدولة هو حماية هذه الحقوق الطبيعية فقط دون التدخل فى أنشطة وتصرفات الأفراد ، حيث يعتبر تدخل الدولة متجاوزة حدودها مما يترتب علية فقدان حقها فى طاعتهم .

وتبلورت هذه النظرية الفردية فى صورتها الحديثة نتيجة اسهامات جون لوك وتعتبر أفكاره الأســاس الذى قامت عليه المدرســة الفردية والمدرسة النفعية والديمقراطية التقليدية التى تمثل نوع التنظيم السياسى المرتبط بالنظام الرأسمالى ، وسنتناول كل منها فى حينه من خـلال هذا الفصـــل .

---

(٢٩٦) مع ملاحظة قيام بعض الأنظمة الديكتاتورية على نظام الحزب الواحد ولكنها لا تدخل فى النظام الجماعى كالمانيا وايطاليا ابان الحرب العالمية الثانية .

تعتبر الليبرالية «Liberalism» ـ أى المذهب الليبرالى ـ أهم وأول مذهب سياسى متكامل يقوم على أساس النظرية الفردية فى تحديد أهداف السلطة السياسية ، وهو يمثل الجانب السياسى للنظام الرأسمالى ، لذلك فهو دائما يرتبط فى الأذهان بالطبقة البوراجوازية Bourgeois Class باعتبارها الطبقة السائدة فى هذا النظام من ناحية ، كما يرتبط من ناحية أخرى بما يعرف فى علم السياسة بالديمقراطية التقليدية Classical Democracy أو الديمقراطية البرلمانية المتعددة الأحزاب The Parliamentary Democracy of Multi Party.

وقد أسهمت فى تكوين فلسفة المذهب الليبرالى ثـلاثة مصـادر رئيسية هى كتابات جون لوك وأفكار فلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية ، بالاضافة الى تأثير كل من الثورتين الأمريكية والفرنسية (٢٩٧) فيهـا تأثيرا واضحا .

لقد بنى لوك آراءه السياسية على فكرة العقد الاجتماعى ـ كما أشرنا ـ هادفا تبرير الثورة على الحكم المطلق ، وضرورة وضع حدود للسلطة السياسية بحيث يتاح أكبر قدر ممكن من الحرية للأفراد فى ممارسة أنشطتهم المختلفة ، وبخاصة النشاط الاقتصادى داخل المجتمع مستندا فى تبريره الى نظرية الحقوق الطبيعية للفرد ، وذلك أن الناس فى « حالة الطبيعة » يملكون حقوقا طبيعية متساوية لا تنفصم ، هى حق الحياة وحق الملكية والحرية الشخصية (٢٩٨) ، وأن دور الدولة وهدفها الوحيد هو حماية هذه الحقوق ، وعرفت هذه الدولة فى علم السياسة باسم الدولة الحارسة Guard State ، واعتبر استخدام السلطة السياسية فى غير تحقيق هذا الهدف عملا غير مشروع ، حيث أن الفرد بحقوقه الطبيعية هو محور كل تنظيم سياسى ، ورضا المحكومين هو أساس مشروعية الحكم ، ويعتبر لوك هـذين المبدأين المنطلق الذى قامت عليه الفلسفة الليبرالية .

لقد كان مفهوم الحقوق الطبيعية المتساوية فى الواقع رد فعل للنظام الاقطاعى Feudalisim الذى يعتبر الحقوق امتيازا لبعض الناس مثل النبلاء ورجال الكنيسة وكانوا يمثلون القلة دون أى اعتبار للأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع الذين لم تكن لهم أية حقوق معترف بها .

---

(٢٩٧) قامت هاتان الثورتان فى أواخر القرن الثامن عشر ، الأمريكية فى ١٧٧٦ م ، والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ م .

(٢٩٨) T. Wanlass : Gettels History of Political Thought, p. 224 London (1959).

وبذلك تنطوى فكرة العقد الاجتماعى عند لوك على تحول عن المشروعية الدينية أى السلطة الدينية للحكم الى اعتبار أن مصدر التنظيم السياسى هو ارادة الناس واتفاقهم فيما بينهم على اقامة المجتمع المدنى ، وبالتالى يخضعون للسلطة التى تقوم على رضاهم . ولما كان الاجماع على الحاكم يصبح مستحيلا ، لأنه يجب أن يحظى الحاكم برضا كل فرد فى المجتمع لتحقق مشروعيــة الحكم ، فان لوك لجأ الى مفهــوم حــكم الأغلبية Majority Rule الذى يقوم على فكرة أن الفرد بقبوله التعاقد مع الآخرين على تكوين المجتمع الســياسى يعنى موافقتــه بمقتضى ذلك على الخضوع لرأى الأغلبية ، وبذلك يتوفر ركن الرضا الفردى فى كل تصرف توافق عليه الأغلبية (٢٩٩) وسنوضح ذلك فيمـا بعد عند الكلام عن الممارسة السياسية فى النظام الليبرالى .

وقد نقل فلاسفة الاستنارة من الفرنسيين هذا المفهوم الجديد الذى أتى به لــوك ، واعتبروه أساســا من أسس فلسفتهم باعتباره روح الديمقراطية (٣٠٠) ومن كتاباتهم عرفه زعماء الثورتين الأمريكية والفرنسية وصار جزءا لا يتجزأ من الدساتير التى تمخضت عنها هاتان الثورتان ، وقد عرف باسم « حقوق الانسان » (٣٠١) بعد أن تحول مفهوم « الحقوق الطبيعية » الى ما يطلق عليه مصطلح الحقوق المدنية التى تعتبر اليوم احدى القيم الأخلاقية ومعيارا تقاس به المجتمعات ومدى تقدمها .

ولقد رفض فلاسفة الاستنارة الفكرة السائدة فى العصر السابق المتمثلة فى أن البشرية كلها تؤلف دولة واحدة خلقها الله ويسيطر عليها القانون الكنسى وعلى رأسها البابا والامبراطور ، وليس لأحد أن يتساءل عن تفسير لهذه الأوضاع ، فكلها جزء لا يتجزأ من الايمان الدينى وليس للعقل البشرى أن يبحث فى كنهها ، مما جعل هذا التيار العقلى فى العصر الحديث ــ فى عصر الاستنارة «Age of Enlightment» ــ يقدم مجموعة من الأفكار المتعلقة بأصل الدولة وأهداف التنظيم السياسى ومصدر السلطة وأسلوب الحكم تمثلت فى مفهوم العقد الاجتماعى Social Contract

---

(٢٩٩) J. Locke : Two Treatises of Civil Government, pp. 164-191.
سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الثالث ، ص ص ٥٢٦ ــ ٥٣٢ .

(٣٠٠) L. Wanlass : Ibid, p. 248.

(٣٠١) نص عليها ميثاق هيئة الأمم المتحدة وصار لها يوما ما يعرف باسم « يوم حقوق الانسان » تحتفل فيه الهيئة ودولها الأعضاء به فى ١٠ ديسمبر من كل عام

وما ينطوى عليه من تصور معين للمجتمع البشرى انبثقت منه المبادىء التى يقوم عليها النظام اللبرالى وهى : المساواة والسيادة الشعبية والدستورية .

لقد أضفى فلاسفة الاستنارة وفكروهـا على مفهوم المساواة القـديم طابعا جديدا مرتبطا بالفردية وحرية النشاط الاقتصادى اللذين قام عليهما المذهب الليبرالى ، بأن جعلـوا للمساواة مضمونا محـددا « هو المضمون القـانونى » Legal Content وحده ، واعتبروا كل تجاوز عن هذا المضمون اعتداء على الحرية وقد تأكد هذا لمبدأ المساواة عمليا فى الثورتين الأمريكية والفرنسية اللتين تولى قيادتهما زعماء الطبقة الوسطى مما جعل هاتين الثورتين ترتبطان تاريخيا بالمذهب الليبرالى .

ومن ثم اقتصر مبدأ المساواة على « المساواة القانونية .
Legal Equality

حيث يرى فولتير المساواة لا يمكن أن تتعدى حدود المساواة القانونية لأنه من المستحيل ـ على حد قوله ـ ألا ينقسم الناس الذين يعيشون فى مجتمع واحد الى طبقتين : أغنياء وفقراء (٣٠٢) . ولكن لاسلكى يؤكد على أن فولتير لم يعرف مفهوم المساواة بمعناه الحقيقى الذى يتضمن المساواة الاجتماعية » (٣٠٣) .

ونلخص الى أن مفهوم المساواة قد صاغه فلاسفة الاستنارة فى صورتين احداها يتمثل فى أن البشر جميعا متساوون وفقا للقانون الطبيعى ولكن لما كانت هناك اختلافات طبيعيـة بين الأفراد فى القـدرات ومواهبتهـم الطبيعة من ملكات فان مبدأ المسواة يجب أن يظل فى حدود عدم المساس بهذه الخلافات الطبيعية والا كان خرقـا لقانون آخر من قوانين الطبيعـة وما يترتب عليه من ضرر بالغ بالمجتمع كله . ومن ثم فان ما ينجم عن هذه الاختلافات الطبيعية من تفاوت فى الثروة التى يجمعها الفرد باستغلال مواهبه فى ظل نظام حرية النشاط الاقتصادى (حرية التعامل) يجب ألا يدخل فى مفهوم المساواة ، وبذلك تصبح أية محاولة من جانب المجتمع لتهيئة الظروف المؤدية الى تحقيق قدر من المساواة الاقتصادية تعتبر عملا

---

(٣٠٢) Thomas Pain : The Rights of Man : pp. 349-379. (Dolphimed 1961).

(٣٠٣) H. J. Lasky : The Rise of European Liberalism, p. 214. London, 1936.

ضد قانون الطبيعة من ناحية وضد حرية النشاط الاقتصادي من ناحيـة أخرى • هذا هو مفهوم المساواة في فلسفة المذهب الليبرالي •

أما الصورة الثانية لمفهوم المساواة في عصر الاستنارة فيمثلها جان جاك روسو الذى رفض مفهوم المساواة الأول عند كل من فولتير ولـوك ومونتسكيو وغيرهم ، حيث دعا الى المسـاواة الكاملة بين الناس كمبدأ أساسي تنبثق منه أسس التنظيم الاجتماعي • فالمساواة للجميع وللفلاحين وللعمال وليس للطبقة الوسطى الناهضة وحدها ويقول في ذلك : « يجب ألا يكون هناك أى مواطن من الثراء بحيث يستطيـع أن يشترى غـيره ، ولا يكون من الفقراء بحيث يضطر الى بيـع نفسه » (٣٠٤) ، وقد اعتبر روسو التفاوت الكبير في الملكية الخاصة أساس الشرور الاجتماعية كلها وأن الاستغلال الاقتصادي يؤدى بالضرورة الى الاستغلال السياسي الذى يدمر مفهوم المساواة من أساسه ، ويجعل مبدأ « المساواة القانونية » مجرد شعار غير قابل للتطبيق •

وبالنسبة لمبدأ السـيادة الشـعبية «Popular Sovereignty» قد أصبح جزءا أساسيا من المذهب الليبرالي ، لأن السيادة الشعبية عند فلاسفة الاستنارة تنطوى على فكرة أن الحكم يجب أن يكون لمصلحة الشعب وليس بواسطة الشعب وانما يكتفى لمشروعية الحكم رضا المحكومين الذين يمثلهم زعماؤهم الطبيعيون مما يترتب عليه عدم مشاركـة الشعب كلـه فعلا في الحكم وذلك لأن الشعب في نظر فلاسفـة الاستنارة كان قرين الدهماء ولجهله وسلبيته ليس أصلح قطاعات الحكم وانما الاكتفاء بزعمائه الطبيعيين لاقرار مشروعية الحكم ، وكان هذا التفسير لمبدأ السيادة الشعبية الذى أضفاه فلاسفة الاستنارة على المفهوم الديمقراطي الجديد ، هو الذى تبلور فيما بعد على يد زعماء الثورتين الأمريكية والفرنسية من قادة الطبقة الوسطى الناهضة الذين اعتبروا أنفسهم ممثلين عن الشعب كله ـ صار أساسا من أسس المذهب الليبرالي ـ كما قلنا ـ طوال القرن التاسع عشر تقريبـا •

ولكن روسو رفض هذا التفسير لمبـدأ السيادة الشعبية عن طريق الزعماء الطبيعيين الذين يمثلون الشعب كله وبهؤلاء تقرر مشروعية الحكم لأنه يقرر المساواة الكاملـة بين أفراد الشعب الواحـد ، ومن ثم فيكون مصطلح السيادة الشعبية ـ عنده ـ يعنى حكم الشعب ، وقد عبر روسو

---

(٣٠٤) J. J. Rousseau : Contract Social L. II, ch. XI.

عن مبـدأ السيـادة الشعبية بمفهوم « الارادة العامـة » التى يشترك فى تكوينها جميع المواطنين وهى عنده لا تتجزأ ولا تنتقل بالانابة ، وبذلك لا يمكن ممارسة السلطة المنبثقة عنها الا بواسطة أصحابها (٣٠٥) ، ومن ثم فالشعب بجميع أفراده هو معقد السيادة وصاحب السلطة ومصدرها ، واشتراك كل فرد فيه بصورة مباشرة وايجابية فى عملية الحكم هو المغزى الصحيح للمفهوم الديمقراطى والضمان الوحيد للمساواة بين المواطنين ، ونجد نقدا موجهالمفهوم الارادة العامة عند روسو باستحالة تطبيقها عمليا باشراك جميع المواطنين فى الدول الكثيرة الحديثة واستفتائهم جميعا فى قرار يصدر (٣٠٦) .

ونأتى الى « والمبدأ الدستورىThe Constitutional Principle (٣٠٧) أو باختصـار ــ الدستورية Constitutionalism وهو يعنى بصـفة عامة المذهب الذى يقوم أساسا على حماية الحريات المدنية بالحد من سـلطة الكاكم وتقييدها عن طريق توفير ضمانات قانونية أى دستورية لها حجية فى مواجهة هذه السلطة . ويعتبر هـذا المبدأ أحد الأركان الرئيسية للمذهب الليبرالى لارتباطه بمبدأ فصـل السلطات الذى سيأتى الكلام عنه فيما بعد فى موضعه . كما يعتبر المبدأ الدستورى أو الدستورية من القواعد الرئيسية فى الفكر الديمقراطى الحديث (٣٠٨) .

وكان مفهـوم الدستوريـة فى مرحلتهـا الأولى تعنى أن الدستور Constitution يتضـمن المبـادىء الأسـاسية التى تنتـج من العرف ومن المؤسسات القائمة وتطورها ، وخير تعريف لدستور هذه المرحلة هو أنه : « مجموعة القوانين والمؤسسات والعادات المستمدة من مبادىء عقلية ثابتة معينة ، مستهدفة الصالح العام بحيث يتألف منها النظم العام الذى وافق المجتمع على أن يحكم بواسطته (٣٠٩) بينما الدستورية فى مرحلها الثانية تعنى مجموعة القواعد المحددة التى تضعها هيئة يعهد اليها شعب دولة ما بهذا العمـل باعتبار أن مجموعة القواعـد المحددة تمثـل القانون الأساسى للدولة الذى يحدد نظام الحكم فيها ، وأسلوب تكوين أجهزتها

---

(٣٠٥) G. Field : Political Theory, p. 41. London 1963.

(٣٠٦) J. Bowle : Western Political Thought from the Origins to Rousseau, p. 429.

(٣٠٧) سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ص ١١٢ ــ ١١٣ ، ص ٦٦٠ .

(٣٠٨) د. عثمان خليل عثمان : المبادىء الدستورية ، ص ٧٤ .

(٣٠٩) C. W. MacHivin : Conslilulionalism Ancient and Modern p. 3, New York, 1947.

...

المختلفة واختصاصاتها وحقوق الأفراد وواجباتهم ، ولا يعنى هذا التقسيم أن هناك انفصالا كاملا بين المرحلتين الأولى والثانية ، فمازال العرف يعتبر حتى اليوم عند بعض الفقهاء من مصادر الدستور (٣١٠) ، بل لاتزال هناك بعض الدول فى العصر الحديث مثل انجلترا دستورها غير مكتوب (٣١١).

ولقد بدأت بذور مفهوم الدستورية بمعنى حكم القانون تظهر فى الواقع فى كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية ، ثم جاءت الدستورية فى العصور الوسطى التى اتسمت بالنظام الاقطاعى – تعنى أن الدستور هو القانون الذى يخضع له الشعب بما فيه الحاكم ، فاذا خرج الحاكم على الدستور اعتبر طاغية – وليس حاكما شرعيا دون انزال عقاب به لخرقه الدستور باستثناء التهديد باستخدام القوة الثورية عند اخلاله بالاوضاع الدستورية الموروثة التى صارت تعتبر حقوقا شبه تعاقدية بين الحاكم والمحكومين أو « عرفا » ملزما للطرفين (٣١٢) .

واستمرت دستورية القرون الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر فى جميع انحاء أوربا الاقطاعية ، ثم بلغت ذروتها بظهور « حركة التوفيق » التى نادى بها فقهاء القرن الخامس عشر من أجل تقييد السلطة الملكية المطلقة التى كان يتمتع بها البابا كحاكم أعلى للكنيسة الكاثوليكية على أساس انشاء نوع من المجلس النيابى الذى يحد من هذه السلطة . وقد مهدت هذه الحركة لنشأة الاتجاهات الحديثة فى مفهوم الدستورية فظهرت حركة الاصلاح Reformation التى انتشرت فى معظم الدول الاقليمية فى أوربا ، مما جعل الشيع الدينية تضطر – فى سبيل المحافظة على ذاتها – الى التمسك بأهداف المؤسسات الدستورية القديمة والعمل على احيائها ، كما ظهرت فى تلك الفترة أفكار وآراء دستورية عديدة نقلها علماء مثل جرويتوس ولوك فى كتاباتهم الى القرن الثامن عشر حيث صاغها منتسكيو فى قالبها الحديث وأضاف اليها مبدأ جديدا هاما هو مبدأ فصل السلطات (٣١٣) .

---

(٣١٠) د. محمد كامل ليلة : النظم السياسية ، الدول والحكومات ، ص ٣٢ .

(٣١١) C. Hayes : Political and Cultural History of Modern Europe, p. 429. New York, 1939.

سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ٦٠ .

(٣١٢) J. U. Figges : "Political Thought from Greson to Crotions (1414-1625), pp. 170-183. U.S.A. 1960.

(٣١٣) د. عبد الكريم أحمد : أسس النظم السياسية ، ص ص ١٥٩ – ١٦٠ .

ولقد ظهر مفهوم جديد للدستور منذ قيام الثورتين الأمريكية الفرنسية فكان أول دستور قد كتب فى التاريخ هو دستور الولايات المتحدة الأمريكية متضمنا اعلان الاستقلال الذى شمل مجموعة من الأفكار التى نادى بها فلاسفة الاستنارة والتى تعتبر أساسا للمبدأ الدستورى فى المرحلة الثانية ٠ وكانت أهم هذه الأفكار تدور حول الحقوق التى لاتنفصم للانسان وسيادة الشعب وحق الثورة ضد الحاكم الذى يخرق الدستور ٠

وقد حدد توماس بين T. Pain فى كتابه « حقو الانسان » السمات الرئيسية الثلاث للدستور الحديث وهى :

١ ــ يعتبر الدستور هو الأساس الذى تقوم عليه عملية تنظيم الحكم وبالتالى الدستور سابق على الحكومة ٠

٢ ــ يحدد الدستور أسلوب ممارسة السلطة وتوزيعها ومن ثم فهو قيد على السلطة ، وكل تجاوز لهذا القيد يجعل السلطة غير مشروعة ٠

٣ ــ يتميز الدستور الحديث بأنه دستور مكتوب ، بمعنى أن الشعب أو من ينوب عنه من ممثلين يحددونه مفصلا فى وثيقة مكتوبة ، وليس متروكا للاستنباط من قواعد عامة أو من السوابق والأعراف ٠

كما تنطوى الدستورية الحديثة ــ بالاضافة الى ما تقدم ــ على مفهوم أن التنظيم السياسى للمجتمع يعتبر عملا اداريا يتدخل فيه عنصر رئيسى هو الهدف من هذا التنظيم ، ومن ثم فاننا نرى معظم الدساتير الحديثة تتضمن اشارات خاصة لنوع المجتمع ــ الدولة ــ كما يتصوره أعضاؤه أو ممثلوه وأيضا يتضمن الخطوط الرئيسية لا ستخدامات السلطة السياسية وأهدافها فى الدولة ٠

سبق أن أوضحنا أن المذهب الليبرالى يقوم على مصادر ثلاثة هى كتابات جون لوك وفلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية ، وقد عرضنا للمصدرين الأولين على التوالى ويأتى الكلام الآن عن المدرسة النفعية المصدر الأخير لقيام المذهب الليبرالى ٠

كان التطور الفكرى فى أوربا ، وبخاصة انجلترا قد بدأ يفقد اقتناعه بأن هناك أشياء ثابتة بذاتها ، وأن العقل وحده كفيل بالوصول الى الحقيقة، ومن ثم ظهرت مدرسة جديدة عرفت باسم « المدرسة التجريبية (٣١٤) Empericism

---

(٣١٤) سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ٨١٢ ٠

وأهم مفكريها هو الفليسوف دافيد هيوم تنادى بأن العقل لايكفى وحده لاثبات صحة أى شىء بل لابد من وجود دليل يثبت صحته بالتجربة العملية وبذلك أصبح مفهوم القانون الطبيعى (٣١٥) ومعه نظريتا العقد الاجتماعى والحقوق الطبيعية موضع شك وفقد كثير من المفكرين ايمانهم بهما (٣١٦) ، وبذلك انهار الأساس النظرى الذى قام عليه المذهب الليبرالى كما جاء عند لوك وصار يتطلب أساسا نظريا جديدا يبرر قيامه متمثلا فى كتابات — بعض مفكرى أواخر القرن الثامن عشر الذين عرفوا باسم « الراديكاليين الفلاسفة Philosophical Radicals وعلى رأسهم جيرمى بنتام وتبلورت أفكارهم فيما يعرف باسم « الفلسفة النفعية Utilitarianism (٣١٧) ، وقوام هذه الفلسفة يتمثل فى أن الأفراد من البشر أنانيون بطبيعتهم التى تدفعهم باستمرار الى السعى وراء السعادة وتجنب الألم فى كل ما يفعلونه ، ومن ثم فان قيمة أى تنظيم سياسى واجتماعى تتوقف أساسا على ما اذا كان « نافعا » فى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وبذلك تعتبر المنفعة Utility التى يحصل عليها الأفراد من أى تنظيم أو جهاز فى تحقيق سعادتهم وتجنبهم الألم هو المعيار الذى تحكم به على هذا التنظيم أو الجهاز ، ويمكن القول بأن هذا المفهوم أو التصور قد جاء منه مصطلح النفعية Utilitarianism والنفعيين Utilitarians

لهذا نجد أن أفكار الراديكاليين الفلاسفة — أصحاب فلسفة النفعية — تدور دائما فى فلك الفلسفة الفردية Individualist Philosophy ومن هنا كانت قيمتها فى تبرير المذهب الليبرالى ، بالاضافة الى اصرارها على أن كل فرد مساو لكل فرد آخر فيما يتصل بتقدير السعادة والألم كمعيار للتنظيم السياسى ، بمعنى أنهم يغيشون « المنفعة » على أساس ما يتحقق « للفرد المطلق » من سعادة أو ما يتجنبه من ألم وليس على أساس « الفرد فى المجتمع » . وبذلك يكون مبدأ المساواة عند الراديكاليين الفلاسفة أوسع وأقوى مما كان لدى فلاسفة الاستنارة من الفرنسيين .

لقد أخذ الراديكاليون الفلاسفة عن دافيد هيوم رفضه لنظريتى

---

(٣١٥) القانون الطبيعى هو الذى يتضمن القواعد الأزلية التى تمثل « المثل الأعلى » لكل ما هو موجود فى الطبيعة والتى يمكن ادراكها عن طريق العقل .

(٣١٦) ج . ه . سباين : تطور الفكر السياسى الكتاب الثالث ، ص ٦٠١ وأيضا انظر الكتاب الرابع ، ص ص ٧٧٩ — ٨٠٧ .

(٣١٧) سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ٨١٠ ، ص ٨٩٥ ، ص ٩٣٤ .

« العقد الاجتماعى » و « الحقوق الطبيعية » لعدم وجود أى دليل يثبتهما مقررين أن المجتمع السياسى والسلطة يقومان لأنهما ينطويان على منفعة الناس ، وأما الحقوق الطبيعية المطلقة هى أيضا مجرد وهم ، لأن كل حق شخصى تحده حقوق مماثلة أو مقابلة الآخرين ، مما أوجب وسيلة ما تحدد هذه الحقوق بحيث تجعلها متفقة بعضها مع بعض ، وهذه الوسيلة تتمثل فى « القانون » الذى يضعه الشعب أو من ينوب عنهم ، وبالتالى فالحقوق فى الواقع يخلقها المجتمع ، وبذلك يمكن تطبيق معيار المنفعة ــ على أساس أن ما يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من أفراد الشعب هو النافع ــ على الحقوق الفردية المختلفة التى يقوم عليها النظام الليبرالى .

ونجد حق الملكية عندهم حق مقدس وأساس ولا بد من وجوده ــ لا بوصفه حقا طبيعيا ــ بل لما يوفره من احساس بالأمن للفرد ، والاحساس بالأمن والأمان أهم أركان السعادة ، ومن ثم فان واجب الدولة هو تأمين كل انسان على مايملكه ولكن وجد هؤلاء الراديكاليون الفلاسفة حصول فرد على ممتلكات كثيرة مع وجود معدمين لا يملكون شيئا يتنافى مع التطبيق الكامل لمعيار المنفعة الذى يقضى بتحقيق السعادة لأكثر عدد من أفراد الشعب على قدم المساواة ، مما جعل الراديكاليون يقررون أن واجب الدولة ــ السلطة القائمة أو المشرع ــ أن تعمل بقدر الامكان على الاقتراب من المساواة فى حق الملكية بحيث يصل الاحساس بالأمن الناشىء عن الملكية الى أكبر عدد من أفراد الشعب عن طريق اجراءات لا تؤدى الى زيادة الفوارق بين الأفراد فى الملكية بشرطين هما :

١ ــ عدم المساس بملكية من يملكون فعلا حتى لا يفقدون احساسهم بالأمن

٢ ــ ألا يؤثر أى اجراء يتخذ فى سبيل الاحساس بالأمن من الناس عن الملكية الخاصة على النشاط والمبادرة الفرديين باعتبارهما أساس كل ازدهار وتقدم .

وهكذا انتهى الراديكاليون الفلاسفة الى وضع حدود « نفعية » على المساواة ، مثلما فعل فلاسفة الاستنارة بأن جعلوا المساواة محددة « بالفوارق الطبيعية » بين الأفراد ، وما يترتب عليها من تفاوت فى الملكية نتيجة للتفوق الطبيعى فى القدرات والمجهود .

وقد ذهب بعض الراديكاليين الفلاسفة الى أن الطريقة المثلى لتحقيق أكبر قدر ممكن من التقارب فى الملكية فى حدود المحافظة على الاحساس بالأمن وعلى النشاط الفردى هو فرض ضرائب متصاعدة على المواريث .

أما بالنسبة لحق الحرية الشخصية ـ الذى يمثل الحق الثانى الذى يقوم عليه المذهب الليبرالى ـ فقد اعتبرته أيضا المدرسة النفعية من أهم مقومات السعادة للفرد ، بشرط أن تخضع هذه الحرية ـ كيفية الحقوق الأخرى ـ للحدود التى يقرزها القانون ، بحيث تتفق حرية كل فرد مع حرية الأفراد الأخرى ، وبذلك لم تعد الحرية لديهم مفهوما مطلقا ، بل محدود بمعيار « أكبر قدر من الحرية لأكثر عدد من أفراد الشعب » • هذا المفهوم للحرية لا يتفق مع الفكرة الأساسية فى المذهب الليبرالى التى ترى أن السلطة « شر لابد منه » ومن ثم فيجب تقييدها والحد من مجالات عملها بكل الوسائل الممكنة لأن أنصار المدرسة النفعية يقررون أن السلطة لها دور ايجابى تقوم به فى وضع الحدود الضرورية للحقوق المختلفة حيث لا تتعارض بعضها مع بعض ولتحقيق السعادة لأكثر عدد ممكن من أفراد الشعب •

وبالرغم من موقف الحذر والاحتياط من أنصار المدرسة النفعية ـ شأنهم شأن الليبراليين جميعا ـ تجاه السلطة ، فانهم نبذوا المبدأ الذى يعتبر القيود الدستورية هى الضمانات الرئيسية للحرية ، ومن ثم هاجموا مبدأ الفصل الكامل للسلطات والقيود التى تقيد عملها باسم ضمان الحريات داعين الى منح السلطة الكاملة للمجلس التشريعى ـ البرلمان ـ وحده فى ظل رقابة الشعب عن طريق ضرورة حق الانتخاب للجميع ، وبذلك اتسع نطاق المساواة عند الراديكاليين الفلاسفة ليشمل صراحة مبدأ المساواة السياسية الكاملة الى جانب مبدأ المساواة القانونية الذى وقف عنده معظم فلاسفة الاستنارة ، مما جعل مبدأ السيادة الشعبية أقرب الى التحقيق العملى على أساس « منفعته » فى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من أفراد الشعب (٣١٨) • وقد انتشرت هذه الأسس الجديدة للمذهب الليبرالى فى انجلترا أكثر من بقية دول أوربا بحيث أثرت فى تطور المفهوم الديمقراطى وخلصتها من الجمود الذى أضفاه مفهوم الحقوق الطبيعية على المذهب وجعلته بالتالى أكثر قدرة على التكيف مع التطورات التالية بما انطوت عليه من معايير أكثر مرونة •

ونتيجة ظهور أنواع مختلفة من المذاهب الاجتماعية ، وجدنا الطبقة الوسطى فى فرنسا وكثير من دول أوربا قد واجهت هذه الاتجاهات الجديدة بتشديد قبضة الدستور واتخاذه درعا يحميها من الطبقات الدنيا كما

---

(٣١٨) سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، ص ٨٩٥ ، وما بعدها •

حماها من الحكم الملكى المطلق من قبل حتى تحتفظ بمكاسبها ومركزها الاجتماعى الجديد الذى أتاح السيطرة على مقاليد المجتمع بوصفها « ممثلة الأمة » • وبذلك تحول المذهب الليبرالى الى عقيدة طبقية وتحول التطبيق الديمقراطى الى نظام طبقى بحت هدفه تأمين الطبقة الرأسمالية على سيادتها الاقتصادية والسياسية وتفوقها الاجتماعى فى مواجهة الطبقات العاملة ، حتى تحول الأمر فى النهاية الى صراع يحاول كل طرف اخضاع الآخر له •

أما فى انجلترا ومن حذا حذوها فى الشمال ، فان المفكرين المؤمنين بالفلسفة الفردية قد قاموا بتعديل المذهب الليبرالى مع الاحتفاظ بأسسه الفردية حماية للمبادرة الفردية والنشاط الفردى لأنهما أساس ازدهار المجتمع • وقد تم هذا التعديل على مرحلتين فى النصف الثانى من القرن الماضى ، فالمرحلة الأولى على يد جون ستيوارت ميل ، وبها انتهى مفهوم الدولة الحارسة Guard-State. ، أما المرحلة الثانية على يد توماس هيل جرين وفيها تبلور مفهوم جديد للحرية ،حيث قامت عليه الأفكار التى انتهت بقيام دولة الرفاهية Welfare State فى أيامنا هذه •

ولقد تطور مفهوم الليبرالية فى نهاية القرن التاسع عشر حينما بدأ البرلمان الانجليزى ــ وبعض البرلمانات الأخرى فى أوربا مثل البرلمان الألمانى يصدر نوعا من التشريعات الاجتماعية التى تحاول اصلاح أحوال العمل فى المصانع وتحد من حرية أصحاب الأعمال فى استغلالهم ، مما جعل هربرت سبنسر (٣١٩) يعتبر هذا خروجا على المبادىء المسلم بها فى النظام الفردى ولقد كانت هذه الاجراءات الاصلاحية قد تمت دون أساس مذهبى تقوم عليه فكما جاء جون لوك ليضع الأساس الفلسفى لقيام الثورة الانجليزية عام ١٦٨٨ م مبررا « الثورة على الحكم المطلق ، نجد جون ستيوارت ميل (٣٢٠) قد جاء ليبرر هذا الاتجاه الاصلاحى ويضع له أساسا مذهبيا •

ولقد اتخذ « ميل » من الفلسفة النفعية منطلقه لتعديل أسس المذهب الليبرالى ، فقد وكز على حرية الفرد كانسان متعدد الجوانب ، مقررا أن المبدأ القائل بأن « الحرية مجرد التخلص من استبداد الحكم ليس صحيحا تماما ، فهناك أنواع أخرى من الضغوط فى المجتمع أكثر ضررا للحرية

---

(٣١٩) سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ٩٥٠ ، وما بعدها •

(٣٢٠) سباين : تطور الفكر السياسى ، ص ٩٣١ ــ ٩٥٠ •

وافتئاتا عليها من تدخل السلطة ، متمثلة فى الضغوط الناشئة عن الحاجة الى لقمة العيش ، ومن ثم فينبغى على المجتمع ـ ممثلا فى سلطته السياسية ـ أن يتدخل ليخفف من هذه الضغوط ، وبذلك يكون تدخل الدولة أمرا ضروريا يمكن أن يؤدى الى تحقيق قدر أكبر من الحرية للفرد ، بدلا من اعتبار تدخل الدولة شر ضرورى ، وتقييد للحرية الانسانية .

ولقد أكد ميل أن الحرية ليست خيرا فرديا فحسب ، بل هى أيضا خير اجتماعى تتوقف عليه رفاهية المجتمع وأفراده معا . ومن ثم فان خير المجتمع ورفاهيته يهمان جميع أعضائه ، مما يترتب عليه تدخل الدولة لتحقيق هذا الخير وهذه الرفاهية أمر مرغوب فيه دون المساس بحرية الفرد ، مما أوقع ميل فى اللجوء الى وضع تقسيم تعسفى وتحكمى للتصرفات التى تهم الفرد شخصيا ولا تؤثر فى الغير ، فان الدولة فى هذه الحالة تمتنع عن التدخل فيها ، أما التصرفات الأخرى التى يشمل أثرها الآخرين ، فيكون للدولة حق التدخل بوضع الحدود التى تزيل من أثرها فى الغير اذا كان ضارا .

ويمكن أن نلخص اسهام ميل فى تطوير وتعديل المذهب الليبرالى فى النقاط الثلاث التالية :

١ ـ أضفى على مفهوم « الحرية » معنى مختلفا بحيث لم يعد قائما على مجرد تقييد سلطة الدولة والحد من مجالات تدخلها .

٢ ـ أدخل مفهوم الخير الاجتماعى والرفاهية كأساس من أسس المذهب الليبرالى .

٣ ـ قضى بهذين المفهومين على مبدأ حرية التعامل المطلقة والدولة الحارسة التى يقتصر عملها على حماية الحقوق الطبيعية للفرد .

أما التطور الثانى فى الليبرالية نجده قد جاء على يد توماس هيل جرين (٣٢١) الذى تأثر بالفلسفة الهيجلية ، ومن ثم كان جرين من أبرز مفكرى المدرسة المثالية أو الهيجلية الجديدة ، وأبعدهم أثرا فيما يتصل بتعديل أسس المذهب الليبرالى .

فقد اتخذ مفهوم اجتماعية الانسان من هيجل كأساس ينطلق منه بأن الفرد انما يحقق ذاته عندما يكون له دور فى المجتمع ، وخلص من

---

(٣٢١) م.س ص ص ٩٥٠ ـ ٩٦٦ .

ذلك الى أن هدف التنظيم السياسى هو اتاحة الفرصة لكل فرد لكى يجد الدور الملائم له فى الحياة الاجتماعية ، كما انكر مثل ميل أن الحرية هى مجرد امتناع الدولة عن التدخل فى شئون الأفراد ، واصفا هذا النوع من الحرية بأنه « حرية سلبية » ليستبدلها بما أسماه « بالحرية الايجابية » التى تعنى عنده القدرة على التمتع بشىء أو تحقيق هدف يهم الانسان . والمجتمع الليبرالى على هذا الأساس هو المجتمع الذى يستطيع اعضاؤه تحقيق أكبر قدر من أهدافهم المشروعة ، ولا يجدى أن نقول للفرد أنت « حر » ثم نتخذ منه موقفا سلبيا تماما حتى عندما تحول كل الظروف القائمة دون امكانية التمتع بهذه الحرية بل يجب على المجتمع أن يهيىء الظروف الممكنة ليكون للحرية معنى حقيقى . فاذا كان « الصالح العام » يجعل تدخل الدولة غير مناف للحرية فانه يمكن توسيع نطاق مفهوم « الصالح العام » بحيث يصبح تدخل الدولة أمر مشروعا بل واجبا فى العلاقة بين صاحب العمل والعامل . وبذلك تحول مفهوم الصالح العام من فلسفة فردية مطلقة الى فلسفة فردية مقيدة أو قريبة من الفلسفة الاجتماعية بصفة عامة ، حيث أن العمل على تحقيق الحرية الايجابية هو جوهر « الصالح العام » .

وبذلك قضى جرين على المفهوم القديم للمذهب الليبرالى الذى كان يذهب الى تقسيم النشاط الاجتماعى الى مجال سياسى يمكن للدولة أن تتدخل فيه ، والى مجال اقتصادى لا يسمح بتدخل الدولة فيه عندما قرر صراحة تدخل الدولة فى أى مجال بهدف تحقيق الحرية الايجابية للأفراد فظهرت دولة الرفاهية التى سنتحدث عنها فيما بعد عندما نعرض لموضوع ارتباط السياسة بالاقتصاد .

ثانيا : التطبيق الليبرالى وارتباطه بالأخلاق

الأمر الذى لاشك فيه أن النظام الديمقراطى الغربى يقوم على أساس الفلسفة الفردية بجوانبها السياسية والاقتصادية والتطبيقية . وقد عرضنا للجانب السياسى متمثلا فى المذهب الليبرالى من خلال تطور مفهوم الليبرالية منذ نشأتها حتى يومنا هذا . أما الجانب التطبيقى للنظام الليبرالى فى صورته المعروفة باسم نظام الحكم الديمقراطى الغربى . أو ما يطلق عليه أيضا المصطلح « النظام البرلمانى المتعدد الأحزاب » ،

واضعين فى الاعتبار أهميـة تناول الجانب الاقتصادى القائم على حريـة التعامل ثم نتناول بعد ذلك مدى ارتباط السياسة بالأخلاق داخل الدولة .

ومن ثم فان مدار هذا الجزء الثانى من الفصل الرابع يتمثل فى نقاط ثلاث هى :

١ ـ الممارسة السياسية .

٢ ـ ارتباط السياسة بالاقتصاد .

٣ ـ ارتباط السياسة بالأخلاق .

وسنعرض لكل منها بشىء من التفصيـل المجمـل دون الدخول فى التفصيلات الفرعية الكثيرة مما يبعدنا عن موضوع هذا البحث وجوهره .

١ ـ الممارسة السياسيـة

وتعرف هذه الممارسة السياسية فى المذهب الليبرالى باسم « نظام الحكم الديمقراطى الغربى » أو « النظام البرلمانى المتعدد الأحزاب » .

وتعنى الديمقراطية ذلك النوع من التنظيم الاجتماعى لعملية الحكم الذى يتعاون فيه جميع أفراده لتحقيق أهداف مقررة . وتبعا لاختلاف الأهداف من مجتمع لآخر يترتب عليـه ظهور أنواع مختلفـة من التنظيم الديمقراطى وبالتالى يؤدى الى الاختلاف فى تعريف الديمقراطية .

فالديمقراطية ـ عند أنصار الفردية والليبراليـة ـ تعنى مجموعـة المبادىء والأفكار التى تعتبر كل « سلطة » مصـدر خطر ، وأن الحكومـة العادلة هى الحكومة المقيدة السلطة (٣٢٢) من هذا المنطلق يستخدم بعض الكتاب مصطلحات الديمقراطية والليبرالية والرأسماليـة بمعنى واحـد باعتبارها أسماء مختلفة لنفس الشىء (٣٢٣) ، ولكن البعض منهـم يرون أن مفهوم « الديمقراطية » يختلف عن مفهوم « الليبراليـة » حتى أواخر القرن التاسع عشر . ثم اندمج المفهومان ، فصارا اسمين لمسمى واحد بعد

---

(٣٢٢) E. M. Burns : "Ideas in Conflict", p. 4.

(٣٢٣) T. Weldon : "The Vocabulary of Politics", p. 86.

ذلك (٣٢٤) ويغلب على هذا الرأى الاتجاه الى اعتبار « الديمقراطية » مجدد صورة معينة من صور الحكم ، فهى عنده معظمهم تعبير عن « حكم الشعب » أو « حكومة الأغلبية » (٣٢٥) .

أما أنصار المذاهب الجماعية الاشتراكية يرون أن جوهر المفهوم الديمقراطى هو المساواة الاقتصادية ، وليست المساواة السياسية والقانونية وحدهما . وعلى هذا فلا يمكن للديمقراطية السياسية أن تكون حقيقية الا اذا وجدت الديمقراطية بمعناها الاجتماعى الواسع الذى ينطوى على عدم وجود فوارق اقتصادية كبرى تجعل من « رأس المال » القوة المتحكمة تماما فى التوجيه السياسى (٣٢٦) .

ولكن الديمقراطية الليبرالية لم تعد قاصرة على المساواة السياسية والقانونية وانما تطورت بعد ذلك بتعديل عنصر « الهدف » الذى تستخدم عملية الحكم لتحقيقه انطلاقا من مفهوم أن الحكم يجب أن يكون بواسطة الشعب ولمصلحة الشعب أيضا ، ومن ثم صارت تنطوى على عنصر اقتصادى نشأ عن استخدام الشعب لقوته السياسية فى فرض مفهوم المساواة الاقتصادية الى جانب المساواة السياسية والقانونية (٣٢٧) .

ويعرف النوع الأول من الديمقراطية التى جوهرها المساواة السياسية والقانونية بمصطلح « الدينقراطية الكلاسيكية أو الليبرالية أو الغربية » ، بينما يسير النوع الثانى من الديمقراطية الى المساواة الاقتصادية بجانب المساواة السياسية والقانونية ويعبر عنها مصطلح « الديمقراطية الاجتماعية» حيث يعتبر « جون ستوارت ميل » نقطة التحول البارزة فى هذا الصدد كما أشرنا من قبل .

وبعد أن أوضحنا مفهوم الديمقراطية وتطورها ، نأتى الى صور الحكم الديمقراطى الغربى وتطبيقاته من خلال مؤسساته .

---

(٣٢٤) Guido de Ruggiero : "The History of European Liberalism" trans. by R. G. Collingwood, pp. 69-73. (Oxford, 1927).

(٣٢٥) G. G. Field : "Political Theory", p. 22 (London, 1963).

(٣٢٦) H. Lasky : "Communism", pp. 131-132.

(٣٢٧) E. H. Car : "Nationalism and After", p. 9.

١ - صور الحكم الديمقراطى :

الأمر الذى لا شك فيه أن التطبيقات المعاصرة للديمقراطية كأسلوب حكم فى النظام السياسى الليبرالى قد انبثقت أساسا من أحداث ثلاث ثورات كبرى فى انجلترا عام ١٦٨٨ م ، وفى أمريكا عام ١٧٧٦ م ، وفى فرنسا عام ١٧٨٩ م (٣٢٨) •

ولما كانت الليبرالية مرتبطة دائما بالديمقراطية الغربية التى تعنى حكم الشعب بنفسه ولمصلحته كما قلنا ، فان اشتراك المواطنين فى ممارسة السلطة يعتبر أمرا ضروريا لتحقيق هذه الديمقراطية ؛ الا أن هذه الممارسة نتيجة حكم الأغلبية تتخذ احداى صور ثلاث فى التطبيق الديمقراطى وهى :

(أ) الديمقراطية المباشرة Direct Democracy

ويعنى هذا المصطلح فى علم السياسة اشتراك جميع أفراد الشعب فى مباشرة الحكم بأنفسهم ، ويستحيل تطبيقها فى الدول المعاصرة لاتساع رقعة مساحاتها ولعجزها فى جمع المواطنين فى مكان واحد واشراكهم جميعا فى مناقشة الأمور العامة بالاضافة الى صعوبة تولية الشعب مباشرة كل الأعمال من تشريعية وتنفيذية وقضائية التى تحتاج الى أفراد أو هيئات فنية متخصصة ، وأيضا اقتصارها للسرية التامة مما يعرض البلاد للخطر ، فضلا عن عدم جدية المناقشة للأمور العامة لتسلط وسيطرة الهيئة التنفيذية على عملية التصويت فى جمعية الشعب التى صار دورها مجرد التصدق على ما تم اعداده سلفا من مشروعات القوانين التى قدمتها الهيئة التنفيذية (٣٢٩) ومن هنا يمكن القول أن العيوب الموجودة فى الديمقراطية المباشرة ، وبعضها مستمد من جوهر النظام نفسه ، والبعض الآخر مستمد من تطبيقه فى بعض الأقاليم (٣٣٠) •

---

(٣٢٨) د• عبد الحميد اسماعيل الأنصارى : « الشورى وأثرها فى الديمقراطية » ص ٣٣١ •

(منشورات المكتبة العصرية بيروت ط ٢ بدون تاريخ بينما ذكر فى تقديم الطبعة الأولى عام ١٩٨٠) •

(٣٢٩) د• ثروت بدوى - د• أنور أحمد رسلان : الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى ص ٧٩ • دار النهضة العربية مصر ١٩٧١ •

(٣٣٠) د• محمد كامل ليلة : النظم السياسية ص ٥٠٥ دار الفكر العربى مصر عام ١٩٧١ •

(ب) الديمقراطية غير المباشرة : « النيابية » : Indirect Democracy

ويعنى هذا المصطلح حكم الشعب عن طريق ممثلين عنه يتم اختيارهم بالانتخاب كل فترة زمنية معينة • هؤلاء النواب يتولون الحكم باسم الشعب ونيابة عنه لمدة محددة وهذا الأسلوب فى الحكم هو ما نطلق عليه فى علم السياسة مصطلح « الحكم النيابى Representative Government وهنا نجد دور الشعب مقتصرا على اختيار النواب فقط دون مزاولة السلطة ، ومن ثم فان ارادة هؤلاء النواب معبرة عن ارادة الناخبين التى هى فى الواقع ارادة الشعب (٣٣١) •

ويتمثل النظام الديمقراطى غير المباشر ـ أى الحكم النيابى ـ فى ثلاث صور مختلفة هى :

١ ـ نظام حكومة الجمعية «Government of Assembly»

وهى تعنى تركيز وتجميع سلطات الحكم كلها فى يد الهيئة النيابية بحيث تخضع لها كل السلطات الأخرى من تنفيذية وقضائية خضوعا تاما نتيجة تعيين وعزل أعضائها وسن القوانين لتعمل بها •

وتوجد حكومة الجمعية عادة فى الظروف الاستثنائية نتيجة قيام الثورات وانهيار الحكومات وسقوط الدساتير ، لتقوم بهذه المهام كلها لحين وضع دستور الدولة • ويكمن الخطر فى حكومة الجمعية لأنها تجمع السلطات كلها مما يؤدى الى استبداد الهيئة النيابية المتسترة وراء السيادة الشعبية وارادة الأمة مما يشكل خطرا على الحريات وأقرب النظم لحكومة الجمعية هو نظام الحكم فى الاتحاد السويسرى (٣٣٢) •

٢ ـ النظام الرئاسى : "Presidental System"

يقوم هذا النظام أساسا على أن رئيس الدولة هو رئيس السلطة التنفيذية يعاونه سكرتيرون وظيفتهم تماثل تماما وظيفة الوزير فى النظام البرلمانى ولكن ليس من حق الهيئة التشريعية توجيه أسئلة أو استجوابات

---

(٣٣١) د• محمود حلمى : المبادىء الدستورية العامة ص ٣٠٧ ـ دار الفكر العربى ١٩٦٤ •

(٣٣٢) د• محمود حلمى : نظام الحكم الاسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة ص ص ٣٨٠ ـ ٣٨١ عن دار الهدى ط ٤ عام ١٩٧٨ •

الى هؤلاء السكرتيرين لأنهم يخضعون فقط لرئيس الجمهورية من الناحية السياسية ، أما المسئولية الجنائية فمن حق مجلس النواب اتهـــام أحد السكرتيرين ــ الوزراء ــ أو رئيس الجمهورية جنائيا على أن تتم محاكمة كل منهما أمام مجلس الشيوخ ، والسلطة القضائية فى هذا النظام مستقلة تمـــاما عن السلطة التنفيذية لانتخاب أعضائهـا مباشرة من الشعب ، مما يستحيل معه تعديل نظام المحكمة العليا الاتحادية عن طريق البرلمان الاتحادى الا بالوسائل المقررة فى الدستور • ومن ثم جـــاءت مراقبة المحكمة العليا الاتحـادية لتصرفات السلطة التنفيذية مما ترتب عليـــه وصفها بانها هيئة سياسية • وهنـــا يتضح فصـل السلطات الثلاث ، فصلا تاما فى النظام الرئاسى الموجود فى الولايات المتحدة •

وأهم هذه العيوب التى توجه الى هذا النظام هو استقلال السلطتين التشريعية والتنفيذية مما يجعل كل منهما فى موقف مغاير للآخر ، فيعرض رئيس الجمهورية للاختيار بين الاستسلام وترك الحكومة بلا قيـــادة أو الهجوم الذى قد ينتهى بفوضى وكذلك عدم مسئولية رئيس الجمهورية عن أخطائه الادارية وعدم محاسبة الهيئة التشريعية له يجره الى الوقوع فى أخطاء مريرة بالاضافة الى هذا يؤدى الى الديكتاتورية فى المستقبل لأن رئيس الجمهورية يجمع بين السلطة والاستقلال • ولعل هذه العيوب هى التى جعلت النظام الأمريكى أن يقر بعض مظاهر التعـاون والرقابة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، بعض هذه المظاهر نص عليها الدستور الأمريكى عليها ، وبعضها أوجده التطبيق العملى (٣٣٣) •

٣ ــ النظام البرلمانى : Parliamentary System

يقوم هذا النظام البرلمانى على أســـاس وسط بين نظـام حكومة الجمعية ونظام الجمهورية الرئاسية ، بهدف ايجاد التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية فى وجود المسئولية الوزارية أى مسئولية الوزارة أمام البرلمان ويقابلها حق الحل أو سلطة الحكومة فى حـــل المجلس النيابى (٣٣٤) •

---

(٣٣١) د• سليمان محمد الطماوى : السلطات الثلاث فى الدساتر المعاصرة وفى الفكر السياسى الاسلامى ص ٣٥٢ عام ١٩٦٧ •

(٣٣٤) د• محمود حلمى : نظام الحكم الاسلامى مقارنا بالنظم المعاصرة ص ص ٣٨٥ ــ ٤٠٣ •

ويقوم أساس النظام البرلماني على أربعة أركان هي :

١ ـ المجلس النيابى منتخب من الشعب ، وأحيانا من مجلسين وهما الجهة التى تمثل الهيئة التشريعية التى تسن القوانين .

٢ ـ رئيس الدولة غير مسئول سياسيا عن سياسة الحكومة وغير مسئول جنائيا اذا كان رئيس الدولة ملكا واذا كان رئيس الدولة رئيسا للجمهورية فانه غير مسئول سياسيا وانما مسئول جنائيا عن الجرائم التى يرتكبها .

٣ ـ الوزارة مسئولة أمام المجلس النيابى الذى له حق مساءلتها كلها عن تصرف أحد أعضائها .

٤ ـ التعاون والرقابة المتبادلة بين المجلس النيابى والوزارة نظرا لاشتراك الوزارة فى المجلس النيابى فى بعض المسائل التشريعية كما أن الوزارة مسئولة سياسيا وجنائيا أمام المجلس النيابى ، هذه المسئولية تعطيها حق حل المجلس النيابى ودعوته لانعقاد أو فض الدورة البرلمانية .

بعد أن تكلمنا عن الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة يبقى أمامنا نظام الديمقراطية شبه المباشرة .

(جـ) الديمقراطية شبه المباشرة : Semi-direct Democracy

وهى نظام متطور يأخذ بنظام وسط بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية غير المباشرة ، ويقوم على أساس برلمان منتخب مع الرجوع الى الشعب فى بعض الأمور الهامة التى تتمثل فى مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة ، ويعتبر الشعب فى هذا النظام سلطة رابعة بجوار السلطات الثلاث (٣٣٥) .

ولا نتفق مع رأى الدكتور عبد الحميد اسماعيل الأنصارى بأن الشعب فى هذا النظام سلطة رابعة ، وذلك معناه عدم وجود الشعب أساسا فى النظام النيابى وانما نعتقد أن القول الصحيح هو تفاوت درجات اشتراك القاعدة الشعبية والمشاركة النيابية فى المسائل الهامة بعد أن

---

(٣٣٥) د. عبد الحميد اسماعيل الأنصارى . الشورى وأثرها فى الديمقراطية ص ٣٥٤ .

كانت مقتصرة على انتخاب ممثلين عن الشعب ليتولى الحكم نيـــابة عنه ويتصرف في كل الأمور دون الرجوع الى الشعب ٠

أما وسائل اشتراك الشعب فعلا في الديمقراطية شبه المباشرة فهي:

١ ـ الاستفتاء الشعبي :

ويقصد به معرفة رأي الشعب في أمر من الأمور لأخذ موافقته عليه أم رفضـــه ٠ والاستفتاء الشعبي له ثلاث صور متمثلة في الاســتفتاء التشريعي ويكون على مشروع قانون وضعه المجلس النيـــابي ، ويعتبر الاستفتاء التشريعي من أهم مظاهر الديمقراطية شـــبه المباشرة المتعلقة بمسائل التشريع ٠ أو الاستفتاء الدستوري ويكون على تعديل الدستور أو احدى مواده والأخيرة الاستفتاء السياسي وهدفه اقرار خطة ســياسية معينة جديدة يلجأ اليها رئيس الدولة غالبا لاظهـــار قوته في الداخل والخارج نتيجة تأييد الشعب له وثقته فيه ٠

٢ ـ الاعتراض الشعبي :

يقصد به حق عدد معين من الناخبين في الاعتراض على قانون صدر من البرلمان فعلا في بحر مدة معينة من تاريخ نشره وبعدها يعرض القانون المعترض عليه للاستفتاء الشعبي ، ومن ثم كان الاستفتاء الشعبي ضرورة لازمة للاعتراض الشعبي وفي حالة موافقة الشعب ، يصبح القانون نافذ المفعول ، وفي حالة عدم موافقته عليه يفقد أهليته وبأثر رجعي ٠

٣ ـ الاقتراح الشعبي :

من حق عـــدد معين من الناخبين التقدم باقتراح مشروع قانون الى المجلس النيابي فيلتزم بمناقشته ، وقد يشترط الدســـتور أن يعرض قرار المجلس النيابي في موضـــوع الاقتراح على الشعب في اســتفتاء عام سواء كان القرار بالموافقة على الاقتراح أو رفضه أو بوضع قانون آخـر مغاير لموضوع الاقتراح ٠

٤ ـ حق الناخبين في اقالة نائبهم :

قد يقرر الدستور جـواز التقدم لعـــدد معين من الناخبين ـ يتحدد ما بين ٢٠٪ ، أو ٢٥٪ من عددهم ـ بطلب اقالة نائبهم بعد ســـنة من

انتخابه أو فى خلال ١٢ شهر قبل انتهاء مدة النيابة (٣٣٦) فيعاد الانتخاب من جديد واذا أعيد انتخاب النائب المطلوب اقالته ، يصبح لزاما على طالبى الاقالة دفع نفقات عملية الانتخاب .

٥ ـ الحل الشعبى :

قد يكون من حق عدد معين من الناخبين طلب حل المجلس النيابى فيعرض الأمر فى استفتاء شعبى ، فاذا وافق الشعب على هذا الأمر ، تم حل المجلس القائم لاجراء انتخابات جديدة لمجلس جديد .

٦ ـ حق عزل رئيس الجمهورية :

أعطت بعض الدساتير للشعب حق عزل رئيس الجمهورية فى حدود معينة فى حالة طلب عدد معين من الناخبين وبعد استفتاء عام يتقرر فيه مصير رئيس الجمهورية .

★★★

مما عرضناه يتبين لنا أن نظام الديمقراطية شبه المباشرة اصبح ضرورة عصرية لانه يحقق المثل الأعلى للديمقراطية أكثر من الشكل النيابى، لمشاكة الشعب فى عملية الحكم فعلا ، مما يؤدى الى اضعاف سيطرة الأحزاب السياسية ، والى التخفيف من غلواء سيطرة رأس المال أيضا على الحكم وعلى أعضاء المجلس النيابى بالاضافة الى سماحها لكثير من أعضاء النقابات المهنية والطوائف والجمعيات العلمية الذين يعزفون عن الاشتراك فى انتخاب المجلس النيابى بأن يسهموا برأيهم فى تكوين ارادة الشعب فى تصريف بعض شئون الحكم وخاصة عن الاستفتاءات الشعبية (٣٣٧) .

أما النقد الموجه للديمقراطية شبه المباشرة يتلخص فى عدم كفاءة أغلبية الشعب لافتقاره الى الخبرة الفنية وكذلك الى كثرة الاستفتاءات على القوانين بحيث لا تسبقها مناقشات كافية ، فهذا مردود عليه لقيام أجهزة

---

(٣٣٦) هارلد لاسكى : السلطات فى الدولة والتنظيم الدولى ص ٤٩ (مجموعة اخترنا لك) .

(٣٣٧) طعيمة الجرف : نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى ، الكتاب الثانى ص ١٩٨ ـ مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٦ .

الاعلام المختلفة بتنوير الشعب بالاضافة الى الاجتماعات والثروات الشعبية التى تسهم فى علاج هذا القصور الموجه للنظام الديمقراطى شبه المباشر .
ومن الانتقادات الموجهة أيضا سهولة التأثير على الجماعات الشعبية من رجال الدين والمحافظين والرجعيين ، والتقليل من هيبة ونفوذ المجالس النيابية لاشتراك الشعب فى التشريع فضلا عن ارهاق الشعب لميزانية الدولة لكثرة الاقتراحات والاستفتاءات ، وهذا مردود عليه أيضا وذلك لأن الجماعات الشعبية على وعى كامل بالأمور ومن الصعب التأثير عليها ، بينما يسهل التأثير على أعضاء المجلس النيابى من رجال الحكومة والرأسماليين الذين يمثلون غالبا الطبقة الغالبة التى من مصلحتها الابقاء على الوضع الراهن والعمل على تعطيل بناء التقدم ، أما بالنسبة الى تقليل هيبة ونفوذ المجالس النيابية هذا صحيح لأن الواجب يقتضى أن يكون الأمر لمصلحة الشعب صاحب السيادة فهو رجوع الشيء الى أصله .
أما ارهاق ميزانية الدولة فقول غير سليم لأن الاستفتاءات تكون مقصورة على المسائل الهامة التى تخص المواطنين الذين يقدرون الأعباء المالية وقيمة الوقت من أجل المصلحة العامة ، فلا يمكن بعد ذلك ان تكون النفقات عائقا فى تعميق التجربة الديمقراطية شبه المباشرة التى تؤكد دور الشعب بصورة ايجابية .

٢ ـ مؤسسات النظام الديمقراطى :

من خلال عرضنا لصور الحكم الديمقراطى الثلاث يتضح لنا انه يوجد ثلاث مؤسسات هى :

١ ـ المجلس النيابى وهو يمثل السلطة التشريعية .

٢ ـ مجلس الوزراء وهو يمثل السلطة التنفيذية .

٣ ـ مجلس القضاء ويمثله السلطة القضائية .

وقد أوضحنا دور كل من هذه السلطات الثلاث المتمثلة فى مجالسها حين عرضنا لصور الحكم الديمقراطى بأشكاله الثلاثة ، ولا يخفى أهمية وجود الأحزاب كمؤسسات أساسية تفرز هذه السلطات الثلاث ، وسنعرض لمؤسسة هامة فى النظام الديمقراطى وهى الحزب حيث يقوم النظام الديمقراطى الغربى على تعدد الأحزاب ووجدنا ان نعرض لهذه المؤسسة حينما نتناول مبدأ حق المعارضة وتعدد الأحزاب التى من حيث نشأتها مرتبطة بظهور مبدأ حق المعارضة .

٣ ــ مبادىء العمل فى النظام الديمقراطى :

لقد عرضنا لمبدأ حكم الأغلبية من خلال تقديمنا للتطبيق الديمقراطى فى صوره الثلاث من ديمقراطيــة مباشرة وغير مباشرة وشــبه مباشرة ثم قدمنا مؤسسات الحكم الديمقراطى ٠

ولما كانت مقومات أو مبادىء العمل الديمقراطى لم تقتصر فقط على مبدأ حكم الأغلبية ولكن يوجد مقومات أخرى رأينا أن نعرضــــها الآن بالاضافة الى مبدأ حكم الأغلبية فتكون كالآتى :

١ ــ مبدأ الانتخاب العام كوسيلة للتطبيق الديمقراطى ٠

٢ ــ مبدأ حكم الأغلبية ٠

٣ ــ مبدأ حق المعارضة وتعدد الأحزاب ٠

٤ ــ مبدأ فصل السلطات ٠

سبق أن أجملنا القول بأن مبادىء العمل فى النظـــام الديمقراطى الغربى متمثلا فى الانتخاب العام ومبدأ حكم الأغلبية ومبدأ حق المعارضة وتعدد الأحزاب ، وأخيرا مبدأ فصل السلطات ٠٠ وسنعرض لهذه المبادىء بشىء من التفصيل لكل منها ٠

١ ــ الانتخاب العام : Election

هو الوسيلة الوحيدة الفعالة للتطبيق الديمقراطى الغربى وتعنى به القاعدة التى تحدد الأسلوب فى اختيـــار الحكام ، وهل هذا الاشتراك حق أم واجب ؟ وكذلك هل يعتبر من وقــع عليهم الاختيــــار ممثلين عن المجتمع كله أو القطاع الذى انتخبهم أى دوائرهم الانتخابية ــ وهل هم ممثلون «Delegates» أم مجـــــرد وكلاء Representatives يتحدد اختصاصهم بمهام معينة لا حق لهم فى الخروج عليهـــا ، وأخيرا ما مدى سيطرة الناخبين على المنتخبين بعد انتخابهم (٣٣٨) ٠

---

(٣٣٨) G. Field : Political Theory "pp. 149-161 (London, 1963)
H. Lasky. "Grammer of Politics" p. 115 and after (London, 1955)

د٠ عبد الحميد متولى : القاهرة الدستورى والأنظمة السياسية ج ١ ص ص ١٢٥ ــ ١٣١ ٠
(منشأة المعارف ١٩٦١ م) ٠

والأمر الذى لا شك فيه أن الممارسة العملية أو التطبيقية الديمقراطية توضح لنا اذا كان « حق الانتخاب » مقتصرا على فئة معينة ــ دافعو الضرائب ــ فيعنى ذلك سيطرة ممثلى المصالح الاقتصادية على شئون الحكم، أما اذا اعتبر الانتخاب « واجبا » وليس « حقا » لكل الناس فانه يمكن تحديد الفئات أو الأشخاص بشروط معينة مما يترتب عليه، استبعاد فئات أو أشخاص غير مرغوب فى مشاركتها فى عملية الحكم ، أما ما يتصل بأسلوب الاختيار فاما يتحدد الانتخاب على درجة واحدة واما على درجتين ، مع ملاحظة أن الانتخاب على درجتين يسهل للسلطة القائمة فعلا التحكم فى عملية الاختيار أكثر من الانتخاب على درجة واحدة ، وبذلك يصير النظام الحزبى مجرد أداة للمحافظة على استمرارية الحكم والوضع الراهن .

وقد تطور النظام الانتخابى فى ظل الديمقراطية الغربية من بداية انكار مبدأ المساواة السياسية ، وقصر المشاركة فى عملية الانتخاب على المالكين « باعتبارهم أنشط عناصر المجتمع ، الذين عرفوا باسم المواطنين الايجابيين ابان الثورة الفرنسية ، الى ان صار الاشتراك فى وقتنا الحاضر حقا لكل مواطن فى الدولة دون تمييز بسبب الجنس أو اللون أو الوضع الاجتماعى ، أو الاقتصادى باعتباره أن هذا الاشتراك هو الحد الأدنى المتصور من المشاركة فى الحياة السياسية ، وفى حالة عدم توافره يفقد العنصر الرئيسى فى الحكم الديمقراطى وهو الحكم بالرضا من ناحية وأن من لا صوت لهم فى عملية الحكم لا نصيب لهم فى خيرات وطنهم من ناحية أخرى .

ويمكن القول أن مبدأ المساواة السياسية قد حظى بالاعتراف فى عصرنا الحديث ووقتنا الحاضر تطبيقا لمبدأ (لكل انسان صوت بمجرد كونه مواطنا) .

٢ ــ مبدأ حكم الأغلبية : Majority Rule

حيث يعنى أن تنفيذ القرارات بالأغلبية العددية باسم الشعب كله (٣٣٩) بدلا من قاعدة الاجماع التى يصعب تطبيقها لتعذر الاجماع على قرار معين واحد ، ومن هنا كان مبدأ حكم الأغلبية الذى آتى به

---

(٣٣٩) J. Price, Midern Democracies Vol. 2 p. 22 New York.

سباين تطور الفكر السياسى ص ص ٥٣١ ــ ٥٣٢ .

« لوك » (٣٤٠) نتيجة دخول الأفراد فى العقد الاجتماعى ، فانهم يسلمون فى نفس الوقت بحق الأغلبية فى الحكم لأن الأغلبية هى فى الواقع تحمل فى طياتها قوة المجتمع كله بمقتضى قانون الطبيعة .

وقد هاجم بعض المفكرين السياسيين مبدأ الأغلبية على أساس انه ينطوى على طغيان الأغلبية Majority Tyrany على الأقلية Minority التى تصبح تبعا لذلك تحت رحمة الأغلبية مما جعل بعض المفكرين السياسيين ان يشترطوا نسبة كبيرة قد تصل الى ٧٥٪ أحيانا للبت فى بعض القرارات أو الأمور الهامة (٣٤١) .

٣ ـ مبدأ حق المعارضة Right-of Opposition (٣٤٢) ، وتعدد الأحزاب Multi Party.

ويعتبر مبدأ السماح بحق المعارضة للأقلية التى لا توافق على أى قرار بذاته وان كانت ملتزمة بطاعته من أهم سمات العمل فى النظام الديمقراطى الغربى ، ولكن فى نفس الوقت لها ـ أى الأقلية ـ حرية العمل فى ضم أكبر عدد من الأصوات فى جانبها لتكون أغلبية بهدف الغاء القرار الذى لا توافق عليه .

ويعتبر وجود المعارضة مبدأ أساسيا فى هذه النظم الديمقراطية ، لأن فلسفة الديمقراطية تكمن فى المذهب الليبرالى وهو الجناح السياسى للمذهب الفردى الذى يقرر حقوقا طبيعية للأفراد كذلك فان حق المعارضة يشمل ما اصطلح عليه بالحقوق السياسية التى تتكون من حريات الفكر والرأى والاجتماع وحرية الصحافة والاعلام بمختلف وسائله ، وأيضا حرية تكوين الأحزاب ، فان اهدار حرية بعضها يؤدى الى اهدار حرية الجميع على المدى الطويل ، ومعنى هذا أن ضمان حرية المعارضة فى صورها المختلفة هو الذى يكفل استخلاص إرادة الأغلبية استخلاصا صحيحا (٣٤٣) ويؤكد سلامة النظام السياسى أيضا .

اذن فالحرية هى صمام الأمن لنظام الحكم الديمقراطى ، فاذا

---

(٣٤٠) John Lock, "Two Treatises of Government, Lhe Second Treatise of Civil Government, ch. IV.

(٣٤١) H. May : "The theory of Democracy", pp. 166-167.

(٣٤٢) وكذلك تعنى بالانجليزية Al o : Right of Veto

(٣٤٣) د. ثروت بدوى : « النظم السياسية » ص ٣٦٥ .

ما تعارضت المبادىء الديمقراطية مع الحرية ، وجب تغليب الحرية ، لأن الحرية هى غاية النظام الديمقراطى ومبادىء الديمقراطية كلها وسائل لغاية أساسية هى كفالة الحرية للفرد وللجماعة ، ولا يجوز أن تعطل الغاية الوسائل المستمرة لتحقيقها ، كما لا يجوز تغليب الشكل على الجوهر (٣٤٤) ، ومن ثم فلابد من وجود تنظيم يمثل الرأى العام والرأى الآخر عرف باسم « الحزب Party » ولما كانت الديمقراطية الغربية قد سمحت بحق المعارضة للأقلية ، فانه قد قامت شرعية تحقق لها تنظيم نفسها فى جماعات أو تكتلات ـ أو ما يعرف باسم « الأحزاب Parties » كما سبق ان .. أوضحنا من أجل الدعوة لوجهة نظرها والاعتراف بدورها الرسمى فى العملية السياسية .

ومع أن الدكتور طعيمة الجرف (٣٤٥) يقرر أن الأسس الديمقراطية الغربية تقوم على فكرة الأفراد وحدهم هم أصحاب المصلحة ، لا تتفق أصلا مع وجود الأحزاب التى تمثل تجمعات جزئية لأنهـا تقوم بدور الوسيط بين الفرد وسلطة الدولة .

ونعتقد أن ما جاء فى رأى الدكتور طعيمة الجرف مخالف للواقع حيث أن لوك فى عقده الاجتماعى بين المحكومين والحاكم ما هو فى الواقع الا صورة دستورية تتمثل فى المحكومين كتجمع وبين الحاكم كدولة ، ومن هنا يمكن أن تكون الأحزاب معبرة عن العقد الاجتماعى أو الدستور وبين الدولة مما ينتفى معه تعارض فكرة الأحزاب أصلا مع فكرة الأفراد وحدهم .

قصارى القول ان نظام تعدد الأحزاب Multi-Party System صار مع الوقت من أهم خصائص التطبيق الديمقراطى الغربى ، بل هناك من المفكرين المعاصرين من يعتبرونه المعيار الأساسى « للديمقراطية » ، وينكرون هذه الصفة على كل الأنظمة التى تقوم على مفهوم الحزب الواحد .

ويقتضى منا ان نجمل القول فى أن الحزب السياسى عبارة عن جماعة

---

(٣٤٤) د. محمد عصفور : الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى ص ٤٠ (القاهرة ١٩٦١) .

(٣٤٥) د. طعيمة الجرف : نظرية الدولية ص ص ٢٥٤ ـ ٢٧٥ .

(٣٤٥) د. طعيمة الجرف : نظرية الدولة ص ص ٢٥٤ ـ ٢٧٥ .

من الأفراد المنتظمين بهدف العمل معا كوحدة سياسية تتخذ موقفا موحدا من القضايا العامة أو من بعضها فى اطار برنامج سياسى معين ، وتستخدم حقها الانتخابى فى الوصول الى الحكم لتحقيق أهداف تبنتها فى برنامجها السياسى (٣٤٦) .

ويمكن أن نعرض بايجاز مميزات وعيوب الأحزاب (٣٤٧) متمثلة فى أن الأحزاب لها دورها فى تنوير وتكوين الرأى العام المستنير والاستفادة من جهود أهل الخبرة الفنيين وتعمل على تنشيط الحيـــاة السياسية ، وتحول دون استبداد الحكومة ، كما أنها مدرسة لتخريج وتربية الكوادر السياسية القادرة من خلال تعميق الالتزام الحزبى وتحديد المسئوليـــة العامة بعيدا عن المؤثرات العاطفية ، كما يتميز الحزب بالتخلص من سيطرة الفرد ، لأن الحزب جماعة وبالتالى عدم خضوع الأمة لحاكم مستبد .

أما الانتقادات فيمكن اجمالها : بأنها تعمل على تزييف الرأى العام ، وسيطرة الأقلية على الأحزاب ، كما ان اختلاف الأحزاب وتنافسها يعرض الأمة الى تفتيت وحدتها ، وتؤدى أيضا الى عدم الاستقرار نتيجة حصول أى حزب فى الأغلبية المطلقة فى المجلس النيابى ، كما أن الأحزاب تعمل من أجل من مصلحتها الحزبية دون ... المصلحة العامة ، وفى نفس الوقت تعمل على تغيير حرية الناخب والنائب نتيجة الالتزام الحزبى وأيضـــا تؤدى الى ظهور طغيان الأغلبية أو ما يعرف بالديكتاتورية البرلمانيـة من خلال ممارسة حكمها الاستبدادى تحت ستار الديمقراطية .

وعلى كل فنجد أنفسنا نميـــل الى الاتفـــاق مع الدكتور ابراهيم درويش (٣٤٨) فى قوله بأن مجموع هذه الانتقادات انمـــا تدور حـــول الأساليب والوسائل التى تمارسها الأحزاب بغية تحقيق أهدافها وأغراضها ، وليس موجهة ضد الأحزاب فى ذاتها كمؤسسات سياسية داخـل النظام السـيـاسى .

---

(٣٤٦) لمزيد من التفصيلات راجع : د. عبد الحميد متولى : « الحريات العـامة » ص ٩٤ (منشأة المعارف الاسكندرية عام ١٩٧٥) ، د. الشافعى أبو رواس « التنظيمات السياسية الشعبية ص ٥٣ وما بعدها (عالم الكتب بمصر عام ١٩٧٤) ، د. عبد الحميد متولى : « أزمة الأنظمة الديمقراطية » ص ١١٦ ... منشأة المعارف عام ١٩٦٤ ، د. ابراهيم درويش : « علم السياسة » ص ٣٩٢ (دار النهضة العربية عام ١٩٧٥) .

(٣٤٧) نفس المصادر السابقة .

(٣٤٨) د. ابراهيم درويش : علم السياسة ص ٣٩٢ (دار النهضة العربية) عام ١٩٧٥ .

ويمكن القول بأن نجاح أى عمل انما يتوقف على السلوك الأخلاقى القويم ، فكذلك الأحزاب ، فان نجاح ممارستها يتوقف على نوع الرادع الأخلاقى لدى الانسان وعلى القيم الروحية التى يتمسك بها ، كما أن هذا النجاح يتوقف على امكانية النظام السياسى فى ردع الخوارج عليه ، وأخيرا يتمثل فى أهمية العمل الحزبى ونشاطه عندما يزداد نمو الوعى السياسى بين المواطنين .

٤ ـ مبدأ فصل السلطات : Separation of Authority

لقد كان مفهوم « فصل السلطات » أحد المبادىء الهامة فى التطبيق الديمقراطى الغربى أى تقسيم جهاز الحكم الى سلطات ثلاث : تشريعية Legislative وتنفيذية Executive وقضائية Juridical والفصل بينها بواسطة عدة اجراءات لضمان افتئات احداها على الأخرى خوفا من تركيز السلطة فى جهة واحدة قد ينتهى بها الأمر الى الاستبداد فى الحكم . وقد حظيت فكرة فصل السلطات اهتمام الليبراليين باعتبارها احدى الوسائل الفعالة لحماية الفرد من طغيان الحكم . وقد تبلورت فكرة فصل السلطات فيما يعرف باسم « مبدأ فصل السلطات » فى صورته التطبيقية الحديثة على يد منتسكيو الذى وضع نظاما من الكوابح والتوازنات «Checks and Balances» يتضمن الدستور مؤكدا انعدام الحرية اذا اجتمعت السلطتان التشريعية والتنفيذية فى يد فرد واحد أو هيئة واحدة ، كذلك انعدام الحرية فى حالة عدم فصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية .

لهذا قد ورث زعماء الثورتين الأمريكية والفرنسية فكرة الفصل بين السلطات وانتهى الأمر الى تعرض مبدأ الفصل بين السلطات فى خلال القرن الماضى الى نقد شديد لاستحالة تطبيقه عمليا ، وفى نفس الوقت ضار لأنه يؤدى الى عدم الاستقرار فى عملية الحكم (٣٤٩) ، كما أنه يؤدى الى الانتقاص من سيادة الشعب الممثلة فى المجلس النيابى وبالتالى يؤدى الى ضعف الحكومة وتعطيلها ، فضلا عن التركيز على عدم السماح لأى سلطة من السلطات الثلاث بأن تتجاوز حدودها دون أن يحدد مجال عمل كل منها بدقة بحيث يمكن الفصل بينها فعلا ، ولذلك فهو غير عملى ولا يطابق الواقع . فالقول مثلا بأن الهيئة القضائية مستقلة تماما عن

---

(٣٤٩) د. عبد الحميد متولى : القاهرة الدستورى والأنظمة السياسية ، ص ١٨٥ وما بعدها .

السلطة التنفيذية غير صحيح لأن تعيين القضاة لابد أن ينتهى فى آخر الأمر الى هذه السلطة التنفيذية (٣٥٠) ٠

ونتيجة لهذا النقد الشديد لمبدأ فصل السلطات لفشل محاولات تطبيقه عمليا أن نبذت معظم الدساتير الحديثة والمعاصرة هذا الاتجاه وفى نفس الوقت عملت على تقوية قيمة « نظام الكوابح والتوازنات » لمنتسكيو بزيادة فعاليتها مما جعل الاتجاه العام فى وقتنا الحاضر يدعو الى تأكيد مظاهر التعاون بين أجهزة الحكم المختلفة مع التسليم بقدر من الاشراف الشامل للجهاز التشريعى والأجهزة الشعبية الأخرى مع اتخاذ بعض الضمانات الخاصة بالقضاء ٠

بعد ذلك يتضح لنا دور كل مؤسسة من مؤسسات النظام الديمقراطى الغربى وهى الأحزاب والمجلس النيابى ومجلس الوزراء ومجلس القضاء ٠ أما الأحزاب فهى الركيزة الأولى لقيام النظام الديمقراطى الغربى بعد مراحل متطورة فى هذا النظام القائم على تعدد الأحزاب لنجاح عملية الحكم ، بينما المجلس النيابى وهو المجلس المنتخب الذى يمثل الهيئة التشريعية ، أما مجلس الوزراء The Cabinet فيتم اختيار رئيس الوزراء من أعضاء الحزب صاحب الأغلبية فى المجلس المنتخب على أن يختار وزراءه بدوره من أعضاء البرلمان من بين زملائه فى حزب الأغلبية ٠ ويعرف رئيس الوزراء باسم « الوزير الاول «Prime Minister» (٣٥١) ٠

وبذلك يصير مجلس الوزراء حلقة صلة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية فالوزراء فى النظام البرلمانى هم من ناحية رؤساء الأجهزة التنفيذية ، ويعتبرون من ناحية أخرى بمثابة لجنة مؤلفة من حزب الأغلبية فى المجلس النيابى لوضع الخطوط الأساسية لعمل الحزب فى الهيئة التشريعية ، ومن ثم فهم من الناحية العملية عنصر أساسى فى توجيه نشاط السلطتين معا (٣٥٢) ٠ أما السلطة القضائية أو ما يعرف باسم مجلس القضاء ، فهى تعتبر سلطة مستقلة فى جميع النظم الديمقراطية ٠ فى أداء وظيفتها وليس للسلطتين التشريعية والتنفيذية التدخل فى أعمالها ، ويقتضى تبعا لذلك استقلال رجال القضاء تماما ، ومن ثم فهم يخضعون فى تعيينهم وترقيتهم وعزلهم لقواعد واضحة تشرف عليها وتنفذها

---

(٣٥٠) H. Lasky : Grammer of Politics", p. 104.

(٣٥١) S. Leacock : "Elements of Political Science", pp. 332-338, (London, 1942).

(٣٥٢) G. Field : Political Theory "p. 161".

هيئة قضائية محايدة تعرف باسم مجلس القضاء Legal Assembly مع ملاحظة أن استقلال القضـــاء لا يمنع من وجود عـلاقة بين السلطة القضائية والسلطتين التشريعية والتنفيذية • فالسلطة التشريعية تضع القوانين التى تنظم القضاء وتحدد اختصاصاته وتبين مراحـــل التقاضى ودرجاته ، فضلا عن أنها تضع القوانين التى يطبقها القضاء فى المنازعات التى تعرض عليه • ومن حق السلطة التشريعية أيضا حق تعديل أو الغاء القوانين فى أى وقت وبالتالى يلتزم القضاء بتطبيق هذه القوانين الجديدة المعدلة ــ كما يحق للسلطة التشريعية اصـــدار العفو الشامل عن بعض الجرائم ، فيلتزم القضاء بعدم السير فى اتمام اجراءات الدعوى بشأنها وبذلك تنتهى كل الآثار المترتبة لهذه الأحكام الجنائية الصادرة فيها ، بينما نجد القضاء له حق مراقبة أعمال السلطة التشريعية ويقف حائلا أمام القوانين المخالفة للدستور فيمتنع عن تطبيقها أو يحـــكم ببطلانها ــ أما بالنسبة للعلاقة بين السلطتين القضائية والتنفيذية ، فاننا نجد أكثر ارتباطا وقوة من حيث أن السلطة التنفيذية هى التى تعين القضاة وهى التى تتولى ترقياتهم وعزلهم وفقا لأحكام القوانين وفى حدودها التى تضمن استقلالية القضاء • كذلك يراقب القضـــاء أعمـــال السلطة التنفيذية ،

٢ ــ ارتباط السياسة بالاقتصاد

تكلمنا عن الجانب السياسى من المذهب الفردى والذى يعرف بالمذهب فيحكم بالغاء القرارات الادارية غير المشروعة ويعوض المتضرر عن الأخطاء القانونية أو المادية الناتجة من جهة لادارة •
الليبرالى أما عن الجانب الاقتصادى من المذهب الفردى فيعرف باســـم « حرية التعامل » .Laissey Faire, Laissey Passer» أو ما يعـرف بالحرية الاقتصادية •

وقد ظهر مذهب حرية التعامل فى فرنسا ابان القرن الثامن عشر على يد مدرسة « الفيزيوقراط » وكان يقصد به عدم تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى للأفراد والتخفيف من حـدة القيود والضرائب التى فرضتها الحكومة الفرنسية فى عهد تيرجو ، ثم انتقل المذهب الى انجلترا على يد آدم سميث ، ثم اعتنقته مدرسة مانشستر بزعامة كوبرن وبرايت ، والتى كانت تدعو لحرية التجارة وتعارض تدخـــل الدولة فى المجالات الاقتصادية والصناعية ، وما أصدرته من قوانين فى ذلك الوقت للتفتيش

على المصانع ، ورأت هذه المدرسة أن الضرائب التى تجريها الدولة تعتبر « رأسمال غير منتج » ويجب الاقلال منها ما أمكن ·

ويتلخص مذهب « حرية التعامل » بأنه يوجد نظام طبيعى للكون يتضمن توافقا اقتصاديا طبيعيا بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع دون حاجة للتدخل من جانب أية سلطة سياسية ، وان المنافسة الحرة كفيلة بتحقيق أكبر قدر ممكن من الانتـاج والرخـاء فى المجتمع · وقد دعمت الفلسفة النفعية التى نادى بها بنتام والتى تقوم على أن الهدف من التنظيم السياسى والقانون للمجتمع هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ·

اذن مذهب حرية التعامل أو الحرية الاقتصادية يقوم على أساس عدم تدخل الدولة فى شئون الناس الاقتصادية عموما ، مما يوفر لهم أكبر قدر من الحرية وبالتالى أكبر قدر من السعادة ، ولكن التطور المعاصر لمذهب حرية التعامل ـ الحرية الاقتصادية ـ يقوم على المنافسة الحرة التى فيها أكبر ضمان لمصلحة المستهلكين كما يحقق لهم اشـباع رغباتهم بأقل تكلفة ممكنـة ·

دولة الرفاهة Welfare State

لقد أوضحنا أن مذهب « الحرية الاقتصادية » أى « حرية التعامل » يقوم على أن هناك قوانينا اقتصادية ثابتة مثل قانون العرض والطلب ـ تحكم النشاط الاقتصادى وأن مخالفة هذه القوانين أو تدخـل السلطة السياسية فى سيرها يؤدى الى أضرار كبرى تلحق بالمجتمع وتعوقه عن مسيرة التقدم ·

وقد تبين من التطبيق لهذا النظام الذى يقوم على المنافسـة الحرة والصراع من أجل البقاء فى المجال الاقتصادى ، قد أصبح فيه المجتمع كله تحت رحمة المنافسة التى لا ترحم ، وتعود بالانسـان الى شريعة الغاب ، وتتجاهل كل القيم الانسانية التى نماها الجنس البشرى عبر قرون طويلة فى سبيل تحقيق المثل العليا ·

من أجل هذا ظهر بعض المفكرين يدعون الى تغيير الأسس التى يقوم عليها المذهب الليبرالى نفسه وما يتضمنه من مفهوم الحرية السلبية فضلا عن بعض التشريعات التى صدرت تحت ضغط الرأى العام وتزايد القوة

السياسية للطبقات المظلومة ، والتى أعطت هؤلاء العمال حق الانتخاب ، فظهر قانون الاصلاح البرلمانى Parliamentary Reform الذى منح حق الانتخاب العام لجميع الذكور فى انجلترا فى عام ١٨٨٢ م بعد الحملات والمظاهرات العديدة التى قام بها أعضاء هذا الاتجاه ، كذلك نجد فى ألمانيا عام ١٨٧١ م ، وأيضا فى فرنسا ١٨٧٤ قوانين اصلاحية مماثلة (٣٥٣) ، هذه التشريعات هى التى حدت من « حرية التعامل » المطلقة ، والتى نظمت بعض مجالات النشاط الاقتصادى كتحديد ساعات العمل وتحريم عمل الأطفال حتى سن معينة ، كما وضعت مواصفات أقل تعسفا لشروط العمل • فى الواقع ان هذه الاجراءات التى شملتها التشريعات الأخلاقية انما كانت تحمل فى طياتها نبذ الفلسفة الفردية المطلقة فيما يتصل بتحديد أهداف السلطة السياسية والأخذ بأفكار جديدة تلقى على الدولة أعباء جديدة وتوسع نطاق وظيفتها •

وكان أول من وضع الأسس الجديدة لتدخل الدولة هو جون سيتوارت ميل الذى قرر تحقيق « الرفاهة الاجتماعية Social Welfare هو أهم أهداف المجتمع ككل وبالتالى أهم مسئوليات السلطة السياسية مع مراعاة عدم التضحية فى الحرية الفردية والحد من نشاطها على حساب رفاهة المجموع مقررا أن حرية الفرد وكرامته يجب ان •• تظل أحد الأسس الأولى للتنظيم السياسى والاجتماعى بحيث نجد جون سيتوارت ميل يضع محاولة توفيقية بين هذين الهدفين بأن قسم تصرفات الفرد الى نوعين الأولى تصرفات لا تؤثر فى أحد ولا تخص أحدا سواه شخصيا ، أما التصرفات الثانية فهى التى تؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى رفاهة المجتمع ، وانتهى الأمر بجون سيتوارت ميل الى عدم تدخل السلطة السياسية اطلاقا فى التصرفات الأولى ، بينما للسلطة السياسية أن تضع من القواعد والقيود ما ينظم التصرفات الثانية (٣٥٤) • بذلك فصل ميل فيما يتصل بالنشاط الاقتصادى حيث أنه فصل بين قوانين السوق فيما يتصل بالانتاج وفيما يتصل بالتوزيع ، وذهب الى أن الانتاج فى أى مجتمع عملية يحكمها التطور التاريخى للمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية ومن ثم فهو يخضع لقوانين هذا التطور أما التوزيع فيتوقف على السائد فى المجتمع ومن ثم يخضع لتدخل الدولة •

---

(٣٥٣) د• طعيمة الجرف : « نظرية الدولة » ص ص ٣٣٣ ــ ٣٣٦ •

(٣٥٤) جون سيتوارت ميل : الحرية : ترجمة الدكتور عبد الكريم أحمد ص ١٤٧ وما بعدها (مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦) •

وبذلك نلخص الى أن جون سيتوارت ميــل قد أضفى على المــذهب الليبرالى مفهوم الخير الاجتماعى والرفاهيــة الاجتماعيــة وتدخــل الدولة مما يشكلان قاعدتــين أساسيتــين جديدتــين وبذلك قضى على المفهومــين القديمين : مبدأ حرية التعامل والدولة الحارسة .

أما الخطوة التالية فقد أتى بها توماس هيل جرين الذى ربط بين حرية الفرد ومقتضيات الرفاهة الاجتماعية على أســاس مفهوم « الحرية الايجابية » فى مواجهة الحرية السلبية ، مؤكدا أن الفرد انما يحقق ذاته عندما يكون له دور فى المجتمــع وخلص من ذلك الى أن هدف التنظيــم السياسى هو اتاحة الفرصة لكل فرد لكى يجد الدور الملائم له فى الحياة الاجتماعية كما أن « الصالح العام » هو المفهوم الأساسى فى المذهب الليبرالى حتى يتحول من فلسفة طبقية الى فلسفة اجتماعية شاملة وأن العمــل على تحقيق الحرية الايجابية هو جوهر الصالح العام وبذلك قبل توماس جرين تدخل الدولة فى أى مجال بهدف تحقيق الحرية الايجابية للأفراد عن طريق التخطيط الاجتماعى بصورة معينة أدت الى ظهور دولة الرفاهة

كما ساعد على بلورة دولة الرفاهة ما نادى به الفقيه الفرنسى ليون ديجى فى نظريته « التضامن الإجتماعى » التى تقوم أصلا على أن الجماعات البشرية منذ أن وجدت كانت تعتمد فى بقائها على التضامن بين أفرادهــا وأنه لولا هذه العلاقة بين أفراد المجتمع الواحد لانفرط عقــدة واستحال تقديم ، ومن ثم فكان التضامن الاجتماعى هو الأساس الضرورى للمجتمع فى تحديد أسلوب تنظيمــه السياسى فى التدخل التنظيــم حقوق الأفراد وتقييدها فى ضوء بقاء المجتمع وصالحه (٣٥٥) .

وفى الربع الثانى من القرن الحالى دعا جون ماينارد كينز باصرار الى تدخل الدولة فى الميدان الاقتصادى بهدف الغاء البطالة تماما ورفع الضرائب على رؤوس الأموال لتجنب الأزمات الدورية التى يؤدى اليها الاعتماد على قوانين السوق وحدها . وتعتبر هذه المجموعــة من الأفكار هى الأساس الذى تقوم عليه رأسمالية القرن العشرين ، كما دعا كينز الى تدخل الدولة أكثر فى الميدان الاجتماعى للحد من زيادة النسل التى اعتبرها أشد العوامل تدميرا للرفاهة (٣٥٦) .

---

(٣٥٥) د. ثروت بدوى : « النظم السياسية » ص ص ٣٤٨ – ٣٤٩ .

(٣٥٦) E. M. Burns : "Ideas in Conflict", pp. 194-196.

وكان من نتيجة التعديل الذى أدخل فى تحديد السلطة السياسية على يد ميل وجرين وديجى وكينز وغيرهم أدى الى ظهور دولة الرفاهة عمليا فى انجلترا بعد الحرب العالمية الثانية (٣٧٥) بعد أن ظل مفهوم الدولة الحارسة مسيطرا طوال القرن التاسع عشر .

وكان الأساس الذى قامت عليه دولة الرفاهة « هو تقرير بيفردج » الذى جعل للسلطة السياسية دورا حاسما فى اعادة توزيع الدخول « وتقديم » الخدمات الاجتماعية — « اذن فمفهوم دولة الرفاهة يقوم على فكرة وضع » سياسة شاملة «Total Policy» « لتوجيه النشاط الاقتصادى للمجتمع والسيطرة عليه بهدف تحقيق الأهداف الاجتماعية واستخدام السلطة السياسية فى أى مجال لتحقيق الرفاهية للمواطنين .

ومما ساعد على ظهور دولة الرفاهة نمو التيار الاشتراكى الذى بدأ ينتشر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ثم قيام أول دولة اشتراكية فى روسيا كذلك وقوع الحرب العالميتين الأولى والثانية مما دفع الدول الى زيادة تدخلها فى مختلف الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية لمواجهة متطلبات الحرب مما جعل مبدأ عدم التدخل لا وجود له عمليا ، وبذلك اختفى مفهوم الدولة الحارسة Guard-State ليحل محله مفهوم دولة الرفاهة Welfare State

ويمكن أن نقول بعد أن عرضنا للنظام الليبرالى السياسى وعلاقته بالاقتصاد أن النظم الليبرالى طوال القرن الماضى كانت فيه السلطة السياسية لا تتدخل فى النشاط الاقتصادى عملا بحرية التعامل والحرية الاقتصادية مما أطلق على الدولة وقتئذ اسم (الدولة الحارسة) لأنها مهمتها حفظ وتأمين الحرية لكل فرد دون أن تتدخل فى شئون ، أما منذ النصف الأول من القرن الحالى فقد ظهرت دولة الرفاهة فى انجلترا بعد الحرب العالمية الثانية ، وبالتالى أدى ظهورها الى تدخل فى كافة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية مع التمسك بالنظام البرلمانى المتعدد الأحزاب ، ومن هنا يمكن القول أن السياسة ارتبطت بالاقتصاد فى وقتنا الحاضر نتيجة تعديل المذهب الليبرالى حتى يواكب متطلبات العصر ويستطيع مواجهة التيارات السياسية الجديدة مثل الفكر الاشتراكى حيث أن مفهوم دولة الرفاهة قد تضمن قدرا كبيرا من التخطيط الاقتصادى والاجتماعى رغم وجود بعض

---

(٣٥٧) R. M. Titmuss : Es ays on the Walfare State, pp. 35-38 and pp. 57-58. (London 1903).

(٣٥٨) G. Chamberlain : "The Roots of Capitalism", p. 50. (New York 1959).

غلاة الرأسماليين الأمريكيين يرون أن أى قدر من التخطيط انما يعنى القضاء المبرم على حرية الفرد (٣٥٨) ٠

٣ ـ ارتباط السياسة بالأخلاق

لقد سبق أن أوضحنا أن المذهب الليبرالى يقوم على مصادر ثلاثة هى كتابات جون لوك وفلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية ٠ وسنمر سريعا بالنسبة لجون لوك وفلاسفة الاستنارة حيث عرضنا لهم تفصيلا من قبل ٠ أما المدرسة النفعية فنعرض لها تفصيلا من ناحية ارتباط السياسة بالأخلاق عند كل من جيرمى بنتام وجون ستيوارت ميل ، وتوماس جرين ٠

ان الدولة عند لوك تكمن فيما توفره لأفراد الشعب من اشباع وبخاصة ما يتعلق بحماية حق كل منهم فى المجتمع مما يملك من حق الملكية وحق الحرية الشخصية وحق الحياة ، لأنها جميعا حقوقا سابقة على المجتمع السياسى ٠ ومن ثم فليس من حق الحاكم الغاءها أو تقييدها ، بل وجدت الدولة فى الواقع لحمايتها ، وبهذا نجد العقد الاجتماعى عند لوك عقد أخلاقى الزامى مرتبط برضا المحكومين عن الحاكم فاذا خرج عنه وجبت الثورة ، وبذلك احتفظ لوك بحق الثورة الأخلاقى ٠

ويمكن القول اجمالا أن حركة الاستنارة الفرنسية قامت على فكرة القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية ، وعلى المصلحة الذاتية المستنيرة وبذا أعلت شأن المذهب الفردى (٣٥٩) ٠ ولكن روسو هاجم مكانة العقل التى احتلتها عند فلاسفة الاستنارة موضحا أن العقل فاسد لأنه يضع الحصانة ضد الحدس الأخلاقى ، وبدون التبجيل والايمان والحدس الأخلاقى لا يكون ثمة وجود لخلق أو مجتمع ٠ وبذلك أقام دولته على الارادة العامة لكل أفراد المجتمع دون استثناء على قدم المساواة ، ولا يجوز تقسيمها تبعا للمركز الاقتصادى أو الاجتماعى أو السياسى ، كما لا تقبل الانابة لأن المشاركة الايجابية من جانب كل فرد هى الضمان الرئيسى لسلامة البقاء الاجتماعى وبذلك تكون الارادة العامة هى الخير الاجتماعى الذى هو معيار الصواب ، لذلك فهى دائما على حق ٠

---

(٣٥٩) سباين : « تطور الفكر السياسى » ٠ الكتاب الرابع ترجمة على ابراهيم السيد ص ٧٢٨ ٠

ثم نجد دافيد هيوم وسار على منواله تقريبا أدموندبيرك ، فى انجلترا قد قررا التخلص من أخلاقيات القانون الطبيعى ونطاقه السياسى ، لأن العقل والحقائق البديهية والقوانين الأخلاقية الخالدة الثابتة تفترض ضمان الانسجام بين الطبيعة والفرد · ومن ثم قرر هيوم احلال مفهوم المنفعة بدلا من الحقوق الطبيعية ، لأن المنفعة مفهومة فى ضوء المصلحة الشخصية أو الاستقرار الاجتماعى ومنبثقة منها مستويات عرفية خاصة من السلوك تخدم بوجه عام أغراضا انسانية ، لأن هذه الأعراف متوقفة دائما على حالة من الحقائق ، وعلى علاقات السببية بالميول البشرية ، وعلى صياغة قواعد عملية تفسح مجالا لهذه الميول (٣٦٠) · فالأنظمة السياسية ما هى الا نظام متسع ومعقد من حقوق استقرت بمرور الزمن ومن أساليب معتادة نشأت فى الماضى وتكفيت مع الحاضر ، ومن ثم فيجب احترام تقاليد الدستور كاحترام الدين تماما ·

لقد كشف هيوم عن نواحى الغموض فى حكمة العقل ، بذلك أثار الشك فى نفس مبدأ القانون الطبيعى · واعتبر روسو أن الدين والأخلاق مسائل تتصل بالمشاعر وحاول كانط الحفاظ على استقلال كل من العلم والأخلاق وجعل كل منهما مجاله بينما هيجل أعلن أن ديالكتيكه قادر على اظهار علاقة منطقية ضرورية بين عالم الحقيقة وعالم القيمة ، وبذلك فهو أداة جديدة لفهم مشكلات المجتمع ومشكلات الأخلاق والدين ، وانتهى نتيجة تمجيده للدولة ، بأن وضع الدولة فوق متناول القانون بل وفوق أى نقد أخلاقى ، مما شكل نوعا من مذهب اخضاع الفرد للدولة ·

رغم أن الهجوم كان ضاريا ضد فلسفة الحقوق الطبيعية ، فانه لم يستطع الغاء المذهب الفردى ، لأن مبادىء ثورة لوك قد تضمنتها وثائق اعلان الاستقلال الأمريكى وقوانين الحقوق فى فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية قد أجملت مثلا عليا كفلت الحريات المدنية مما جعل الدفاع عن فلسفة الحقوق الطبيعية ثورية فى جوهرها ابان القرن الثامن عشر . مما ترتب عليها نتائج عملية ظهرت فى القرن التاسع عشر مما جعل ليبرالية القرن التاسع عشر تتسم بروح معتدلة سببها الاتجاه الى تيار العلوم عامة والفكر الاجتماعى بخاصة نحو التجريبية فضلا عن ازدياد ثبات مركز الطبقة الوسطى ونفوذها ·

ويمكن تقسيم الليبرالية الى فترتين تاريخيتين : الأولى متمثلة فى

---

(٣٦٠) م·س : ص ٧٢٩ ·

فلسفة الراديكالـين الاجتماعيـين ، وكانت فى جوهرهـا برنامجـا من الاصلاحيات القانونية والسياسية ، يربط بينهما جميعا أنها مستمدة من مبدأ « أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد » وهنا تبرز أهمية جيرمى بنتام الذى سيأتى الكلام عنه فيما بعد ، أما الفترة الثانية فتمثلت فى الحرية الاقتصادية التى نادى بها آدم سميث ثم بينها دافيد ريكاردو خير بيان ، وقوام هذه الحرية الاقتصادية يلخصها هذا القول المأثور « دعه يعمـل دعه يمر » ، أى تعنى حرية التعامل مما أنتج سوء الحالة للعمل بسبب المنافسة الحرة التى لا يعمل فيها كل منتج على ما فيه مصلحة الآخرين .

وكان الاعتبار الأخلاقى مطلبا هاما نتيجة الفظائع التى عانى منها عمال الصناعة وما ترتب على حرية التجارة من تضحية بمصالح المزارعين فى سبيل نهضة الصناعة والتجارة فضلا عن نمو الوعى السياسى بين العمال . مما جعل الليبرالية تراجع سياساتها وأساليبها فى ضوء الظروف المتغيرة مما نتج عنه تعديلات تمثلت فى فلسفات جون سيتوارث ميل وهربرت سبنسر وسنكتفى بالاشارة الى الأول فقط بينما ظهرت بعد ذلك فلسفة توماس جرين الذى رأى ان السياسة والاقتصاد نظامان متشابكان ولابد لكليهما من الناحية الفكرية أن يسهما فى الأغراض الأخلاقيـــة لمجتمع ليبرالى . وكانت هذه التعديلات فى الليبرالية هى التى ادت الى ظهور دولة الرفاهة كما بينما ونتبعه بعد ذلك بجون سيتوارت ميل ثم توماس هيل جرين كما أشرنا .

والآن نعرض الفكر السياسى ومدى ارتباطـه بالأخـلاق عند جيرمى بنتام ونتبعه بجون ستيوارت ميل ثم توماس هيل جرين حتى نأتى الى وليم جيمس وجون ديوى عارضين للفكر البراجماسى من خلالهما .

كما قلنا ان الليبرالية تقوم على روافد ثلاثة منها كتابات لوك وفلاسفة الاستنارة والمدرسة النفعية . ويعتبر جيرمى بنتام أكبر فيلسوف اقترن اسمه بالفلسفة النفعية ويقوم مذهب بنتام على أساس أن الفعل الخير هو الذى يحقق أو يحتمل أن يحقق أكبر قدر من اللذة أو السعادة لأكبر عدد من الناس ، وهذا هو مبدأ النفعية وهذه هى غاية الحياة الخلقية التى ينبغى أن يطمح الى تحقيقها الأفراد والجماعات الانسانية معـا ، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الانسانية مرهونة بما يترتب عليه من منافع تحقق السعادة للناس ، وتصبح اللذة هى الخير الأقصى ، كمـا يصبح الألم هو الشر الوحيد فى حياة الانسان ، بذلك تحولت الأخلاق عند بنتام الى علم حساب لتقدير ما ينجم عن الأفعال من لذات وآلام . ويقرر بنتام أن تقدير اللذات يستوجب تقدير نتائجها الاجتماعية كالخوف الذى يصيب أفراد المجتمع

بسبب الجريمة والمثل السيء الذى ينتشر بين الناس ، والاضطراب الاجتماعى الذى ينجم عنه ، والعقاب الذى يحيق بالمجرم فيسبب له ألما ويحمله على طاعة واحترام القوانين التى توضع لمصلحة الجماعة ، هذه وغيرها مسائل ينبغى ملاحظتها ابتغاء تحقيق المنفعة العامة . وبذلك سلب بنتام الأخلاق صفتها المعيارية الحقيقية حينما ألغى كلمة « ينبغى » أو « لا ينبغى » من قاموس الأخلاق بأن قام مذهبه الأخلاقى فى مطالبة الانسان بأن يعمل على تحقيق منفعة المجموع على أساس من مذهب اللذة السيكولوجى الذى يقرر أن الانسان ينشد بطبيعته لذته فى كل تصرف يأتيه . ومن ثم يقرر بنتام والنفعيون من ورائه تقييم أخلاقية الفعل على ما يترتب عليه من لذة أو ألم من منفعة أو ضرر ، دون النظر الى البواعث أو البيئة فانها لا تغير من طبيعة الأفعال تماما ، وبالتالى فلا بد للخيرية أو الشرية من جزاء ، فالجزاء الطيب يغرى بالفعل الطيب والجزاء السيء يدفع الى ارتكاب الشر ، وقد قسم بنتام الجزاءات الى أربع : جزاءات بدنية وسياسية (قانونية) واجتماعية عرفية ودينية . وبهذا تحققت النزعة الواقعية للأخلاق لأنها ترمى الى توجيه النشاط الانسانى لاسعاد المجتمع بقدر الامكان ، وليست مهمة الفلسفة الخلقية أن تضع مثلا عليا يسير عليها السلوك الانسانى ، وانما تقوم على دراسة المجتمع دراسة علمية تصطنع فيها مناهج المشاهدة والتجربة ، لأن المجتمع قد وجد قبل أن نشرع فى اصلاحه واخضاعه لهدى الأخلاق ، وقيام المجتمع يتضمن شروط وجوده ، ولذا على الفرد أن يلاحظ ما هو فى الواقع وأن يستخلص من ملاحظاته قوانين النشاط الانسانى ، حيث أن للمجتمع طبيعته وبهذا الوضع يتحتم أن تنشأ قوانين الأخلاق وما من قوة تستطيع أن تمنع وجودها بهذا أراد بنتام أن يكون نيوتن الأخلاق (٣٦١) .

لهذا امتازت أخلاقية بنتام النفعية عن مذهب هوبز الذى سلب الفرد حريته واستقلاله بأن جعل الالزام الخلقى للدولة أو الى الحاكم بمبدأ الغيرية الذى يشمل على فكرة الاحسان الى الغير ليقلل من أنانية هوبز .

ونستخلص رأى بنتام بايجاز فى أنه يرى الأخذ بمبدأ أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد كمقياس للقيمة الفعلية للنظام السياسى عن طريق التشريع كوسيلة ضرورية للاصلاح ولتحقيق السعادة العامه ، ولذلك نادى بقبول سيادة البرلمان الكاملة مع الاعتماد الى رأى مستنير لضمان المسئولية معتقدا أن السيادة السياسية ينبغى فى نهاية الأمر أن

---

(٣٦١) سباين : تطور الفكر السياسى الكتاب الرابع ص ٩٠٠ .

تكون متأصلة فى الشعب حيث تتطابق مصلحة الحكومة مع المصلحة العامة .

أما جون سيتوازت ميل كان عكس بنتام لأن مبدأ المنفعة فى مذهبه يقتضى من كل فرد أن ينصف غيره ويخلص فى منافعه ، انصافه لنفسه واخلاصه فى التماس لذاته ومنافعه الخاصة بمعنى أن روح الأخلاق النفعية عند جون سيتوازت مل تبدو فى القاعدة القائلة بأن تعامل لناس بما تحب أن يعاملوك به وأن تحب جارك كما تحب نفسك فى هذه القاعدة يكمن الكمال المثالى للأخلاق النفعية . ولتحقيق المثال يجب أن تجعل القوانين والنظم الاجتماعية سعادة الفرد أو مصلحته على اتساق وانسجام مع سعادة المجتمع أو مصلحته .

ويمكن القول ان جون سيتوارث مل هو الذى قرر تحقيق الرفاهة الاجتماعية من أهم مسئوليات السلطة السياسية مع مراعاة عدم التضحية بالحرية الفردية ولكى يحل هذه المشكلة أوجب تدخل الدولة فى التصرفات التى تؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى رفاهة المجتمع مع تدخلها فى تصرفات الفرد الشخصية التى تخصه فقط دون سواه ونعتقد أن هذا التقسيم تعسفى فلا يعقل فصل الفرد وحريته عن مجتمعه يتدخل السلطة السياسية فيها .

ومجمل القول ان جون سيتوارث مل قد أسهم بدور فعال فى الفلسفة الليبرالية عن طريق انقاذه لأخلاق بنتام التى قامت على القيمة الاجمالية مرتبطة بحساب اللذات والآلام فقط ، فقد رأى جون سيتوارث مل أن الأخلاق ـ مثل كانط تماما ـ يجب أن تكون احتراما حقيقيا للبشر ، أى الشعور بأنه من الواجب أن يعامل البشر بالاحترام الواجب للكرامة التى تستحقها المسئولية الأدبية ، والتى بدونها تكون المسئولية الأدبية مستحيلة . لذا كانت أخلاق مل مشايعة لمذهب المنفعة من ناحية أنه لم يفكر فى قيمة الشخصية كعقيدة ميتافيزيقية بل كشىء يمكن تحقيقه من الأحوال الواقعية لمجتمع حر بالاضافة الى أن ليبرالية مل قد سلمت بأن الحرية السياسية والاجتماعية فى ذاتها شىء حسن لا يسبب اسهامها فى غرض بعيد ، وانما بسبب كون الحرية هى الشرط الصحيح للفرد . وليست عيشة الفرد على هواه مطورا سماته وقدراته الفطرية تعتبر وسيلة للسعادة وانما هى فى الواقع جزء أساسى من السعادة ومن ثم فان المجتمع الصالح هو الذى يسمح بالحرية . مفسحا لها مجال الفرصة من وسائل حياة حرة ومرضية ، لأن الحرية السياسية هى تنتج وتعطى مجالا لنوع سام من الشخصية الأخلاقية ، كذلك نجد مل يقرر أن الحرية لم تكن قط

خيرا فرديا وانما هى خيرا اجتماعيا أيضـا ، حيث نرى أن اسكات رأى شخصى بالقوة ، يسبب له ألما وأذى ، كذلك يسلب المجتمع من الفائدة الناجمة عن فحص ونقد حر للرأى الآخر حيث أن الفرد ومنفعة المجتمع مرتبطان ارتباطا وثيقا ، لأن المجتمع الذى تعيش فيه الأفكار أو تموت عن طريق عملية المناقشة الحرة يعتبر مجتمعا تقدميا وبالتالى المجتمع الوحيد الذى يفرز مواطنين جديرين بالتمتع بحقوق حرية المناقشة ٠٠ ونرى بعد ذلك أن وظيفة الدولة الليبرالية عند جون سيتوارت مل ليست سلبية ولكنها ايجابية ، لأن الدولة لا تستطيع أن تجعل مواطنيها أحرارا بمجرد الامتناع عن التشريع ، وأن شروط الحرية موجودة فقط ما دامت قد ازيلت القيود القانونية ، قد يكون التشريع وسيلة لخلق الفرصة وزيادتها وتسويتها ، ولكن لا تستطيع الليبرالية أن تفترض حدودا تحكمية فى استعمالها من حيث أن حدودها محدودة بقدرتها مع الوسائل التى تحت تصرفها مع حفظ هذه الشروط التى تجعل الحياة أكثر انسانية وأقل اكراها ، وتوسيع نطاقها بحيث تشمل عددا أكبر من الأفراد (٣٦٢) ٠

قصارى القول أن جون سيتوارت مل قد أعطى مفهوما جديدا للأخلاق بعيدا عن مذهب الأنانية ، مقررا أن الرفاهية الاجتماعية مسألة تهم كل ذوى الارادة ٠٠ الطيبة واضعا فى الاعتبار أن الحرية ، والنزاهة ، واحترام الذات ، والسمو الشخصى كلها صفات طيبة فطرية بخلاف أسهامها فى السعادة ، هذه المعتقدات الأخلاقية عند مل تكمن كلها فى المجتمع الليبرالى الذى أرتاه ٠

أما عن توماس هل جرين فهو يعتبر أهم ممثل لمدرسة اكسفورد المثالية التى أخذت على عاتقها تنقيح الليبرالية بأن جعلت التحفظات التى فسر بها مل فى الواقع فردية وأنانية ليبرالية بنتام متسقة وواضحة وذلك بايضاحها أن الشخصية الفردية تتحقق بالعثور على دور هام تلعبه فى حياة المجتمع ٠ ومن هنا ترى أن المبدأ الرئيسى فى علم أخلاق جرين يتمثل فى تبادل العلاقة بين الفرد والجماعة الاجتماعية التى هو عضو فيها ٠

لقد أخضع جرين للنقد الجذرى المذهب الحسى ومذهب اللذة اللذين ادعت الليبرالية القديمة أنها قائمة عليهما ، ولكنه كان ليبراليا فى نظريته السياسية وبشكل أكثر وضوحا واتساقا من جون سيتوارت مل ، لأن مثالية اكسفورد ـ « التى عرفت باسم الهيجلية الحديثة » ـ هى التى

---

(٣٦٢) م٠س ص ص ٩٤٢ ـ ٩٤٣ ٠

قوضت التقليد التجريبى على الفكر الفلسفى « الأنجلو ــ أمريكى » ، بأن أرست دعائمها على الفلسفة الألمانيـــة فى عصر ما بعد كانـط Kant ، ولكن المثالية الانجليزية احتفظت من ناحية فلسفتها السياسية بصلتهـا الليبرالية • ولكن نرى جرين يرفض نزعة التسلط السياسية التى اتسمت بها الهيجلية فى المانيا •

وقد تميز توماس جرين باحساسه القوى بالظلم الأخلاقى الذى يأتى من المجتمع الذى يحرم فيه شريحه كبيرة من أفراده من الطيبات والعيش الرغد • واذا نظرنا الى علم الأخلاق عند جرين بصفة خاصة ، وفى المثالية بصفة عامة نجد العنصر الدينى فيها دون مذهب المنفعة ، مما جعل جرين يشعر بأن الفقر المدقع يحتمل أن يجر فى أذياله قدرا من الانحطاط الخلقى حيث يرى أن المشاركة الأخلاقية الكاملة فى حياة اجتماعية هى الشكل الأسمى من التطور الذاتى ، وان هدف وغاية المجتمع الليبرالى هو خلـق الامكانيـة لمثـل هذه المشاركـة الأخلاقيـة ، ومن ثم كانت السياسة فى جوهرها بالنسبة لجرين أداة لخلق أوضاع اجتماعية تجعل التطور الأخلاقى ممكنا (٣٦٣) لذا نجد فلسفة جرين الأخلاقية والسياسية صياغة محكمة مقررا فيها أن وظيفة أى حكومة ليبرالية هى دعم وجود مجتمع حر ، وفى حالة عدم استطاعة الحكومة أن تحمل الناس بالقانون على التزام الأخلاق فان فى امكانهـا ازالة الكثير من العوائـق التى تقف فى طريـق تنميتهم الأخلاقية • ولهذا يقرر جرين أن الحكم يعتمـد على الارادة لا القـوة لأن الرباط الذى يربط انسانا بالمجتمع هو ما تجبره عليه طبيعته هو وليس العقوبات التى ينص عليها القانون أو حساب المزايا الأخرى • ان الحجة القاطعة فى الدفاع عن مجتمع اليبرالى هى أنها تعترف بهذا الباعث الاجتماعى الأساسى فى الطبيعة البشرية ، الذى يعتبر فى نفس الوقت باعثا أخلاقيا ، وتحاول أن تحققه فى شكل مناسب للمعنى المثالى الكامل للأخلاقية ، وهذا المثل الأعلى يتطلب أن يتقابل أعضاء المجتمع كأنداد من الناحية الأخلاقية ، وأن يعامل بعضهم بعضا باحترام ، وان يكونوا جميعـا أحرارا فى أن يفكروا لأنفسهم ، وفكرهم وأعمالهم توجهها وتحكمها المسئولية الأخلاقية الكاملة ، ولهذا السبب ينبغى أن تقلـل الدولة القمـع التى تمارسه الى أدنى حد •

حيث أن جرين ينظر الى مجتمع من الأشخـاص كأنه « مملكة من الغايات » ــ مثل كانـط Kant تمامـا ــ يعامل كل واحد فيه كغـاية

---

(٣٦٣) م•س : ص ٩٥٦ •

وليس كوسيلة فحسب • ومن ثم فقد كان العنصر الليبرالى أساسا فى علم أخلاق جرين حيث ينحصر فى رفضه تصور خير اجتماعى يتطلب التضحية بالنفس أو انكار الذات فحسب من جانب الأشخاص الذين يشاركون فيه ويدعمونه ، فانه يرى التزام المجتمع وحقه يضارعان حق والتزام أعضائه وقد أحسن بيان هذا المعنى ليونارد هوبهاوس (٣٦٤) • هذا الترابط المتبادل بين الحق الفردى والاعتراف الاجتماعى كان فى نظر جرين تصورا أخلاقيا وليس فقهيا ، رفضا تعريف بنتام للحقوق بأنها « مخلوقات القانون » لايمانه ـ أى جرين ـ باستحالة وجود حكومة ليبرالية الا فى مجتمع يستجيب فيه التشريع والسياسة العامة باستمرار لرأى عام هو فى آن واحد مستنير وحساس من الناحية الأخلاقية ، لأن الأخلاق ـ لكونها مسألة سلوك شخصى ـ لا يمكن احداثها باجبار قانونى • فالقانون يتناول المظاهر الخارجية للسلوك وليس الروح والنية وراءه ومع ذلك فلكى يكون الحكم ليبراليا بصدق يقرر جرين لابد من وجود تبادل مستمر بين القانون والأخلاق • وهذا التبادل مزدوج من ناحية أنه لا ترتفع ابدا الحقوق والواجبات التى يفرضها القانون بالفعل الى مستوى ما قد يكون فى حيز الامكان ، انما حكم المجتمع الأخلاقى هو الوسيلة الحتمية لرفع الحكم الى أفضل ما يمكنه تحقيقه ، ومن ناحية أخرى فالدولة وان كانت لا تستطيع أن تجعل الناس على خلق ، فانها تستطيع أن تعمل الكثير لخلق أوضاع اجتماعية ، يكون فيها قادرين على أن ينموا لأنفسهم سلوكا أخلاقيا مسئولا ، كما تستطيع أيضا الدولة على الأقل ازالة العوائق العديدة فى طريق هذه التنمية وهو ما نعمله مثلا اذ نعرف بأن للأطفال حقا فى التعليم • ولذا رأى جرين أن الحكومات الليبرالية قد قصرت كثيرا عن تحقيق ما ينبغى أن تتولاه فى هذا الصدد ، كما أن التزام الدولة الأخلاقى بخلق الفرصة لم ينقض ، لأن الناس لا يمكن اجبارهم على استغلال الفرصة على أحسن وجه ، ومن العبث والقسوة أيضا الزام الناس بمستوى أخلاقى ليس لديهم فرصة الالتقاء به ومن ثم اعتقد جرين فى حقيقة ضمير اجتماعى ينظم القانون وينظمه القانون على حد سواء وهذه السمة المميزة فى ليبرالية جرين مؤكدا أن أى مجتمع ليبرالى على السواء ذلك الذى يخدم حقه فى الحكم على الأمور وأيضا يعزز الامكانية بأن حكمه سيكون جديرا بالثقة اجتماعيا (٣٦٥) •

---

(٣٦٤) Leonard T. Hobhouse : Th "Metaphysical Theory of the State", p. 133, (London 1918).

(٣٦٥) سباين : الكتاب الرابع ص ٩٦٥ •

هذه الحرية الأخلاقية التى تصورها جرين انما تنبثق من الطبيعة الميتافيزيقية للذات أو شخصية الفرد هى أساس الليبرالية السياسية ٠

وقد سبق لنا أن أوضحنا فى مكان آخر من هذا البحث اسهام توماس هل جرين فى تطور مفهوم دولة الرفاهة التى تقوم على الخير العام، والرفاهة الاجتماعية ٠

وقبل أن ننتهى من الفكر الليبرالى السياسى وارتباطه بالأخلاق ينبغى أن نعرض للبراجماسية فى أمريكا والتى نادى بها وليم جيمس حيث اعتبر النتائج العملية هى المقياس لتحقيق قيمة الأفكار الفلسفية وصدقها ٠ ومن هنا تتحدد قيمة الأفعال الخلقية وفقا لنتائجها ، وبذلك أصبحت المنفعة هى محك أو معيار الصدق أو الكذب عند البراجماسيين فى ظل الليبرالية الأمريكية التى تعتمد على النظام الديمقراطى والأحزاب فى صورته المعروفة بالنظام الرئاسى والذى سبق لنا أن أوضحناها فى حينه ٠

قصارى القول أن الليبرالية الجديدة أعادت فحص طبيعة الدولة ووظائفها ، وطبيعة الحرية ، والعلاقة بين الحرية والاكراه القانونى ، مما نتج عن الفحص والبحث فى هذه المسائل الموضوع الذى شغل المهتمين بتنقيح وتعديل الليبرالية ، وهو الموضوع الذى يختص بالعلاقة بين طبيعة الانسان الفرد ووسطه الاجتماعى ، وقد أدى معالجة هذه المسألة الأخيرة فى ضوء المصلحة الشخصية واللذة والمنفعة أنها لا تؤدى الى الاصلاح المنشود حيث أن التيار فى كل من العلوم الأخلاقية والاجتماعية بعيد تماما عن المذهب الفردى ومتجه نحو استكشاف نوع ما من مفهوم المذهب الجماعى ، باختصار كان تجديد النظرية الليبرالية يعتمد على تحطيم ما كانت فيه الراديكالية الفلسفية من عزلة فكرية كانت مسئولة الى حد كبير عن دجماتيتها وتزمتها، وجعلها على صلة بنظرة الطبقات الاجتماعية الأخرى ، وبمظاهر من الفكر السائدة فى القارة وبميادين جديدة من الاستقصاء العلمى ٠ وبهذا الشكل فقط ، استطاعت الليبرالية أن تدعى كونها فلسفة اجتماعية وليست ايديولوجية مصلحة خاصة وحسب (٣٦٦) ، مما جعلها أكثر ارتباطا بالقوى الاجتماعية المختلفة ، تعمل على تحقيق الرفاهة من أجل المجتمع ٠

---

(٣٦٦) سباين : تطور الفكر السياسى الكتاب الرابع من ص ٩٣٠ ـ ٩٣١ ٠

ثالثا ـ الوجه التاريخى الليبرالى فى العلاقات الدولية

عندما أشرف القرن التاسع عشر على الانتهاء ، كانت حمى الاستعمار قد انتابت الدول الأوروبية الكبرى ، فقد كانت الشعوب قبل ذلك مشغولة بتدعيم كيانها وتثبيت وحدتها ، فقامت فى أوربا ست حروب شغلت العالم الأوربى ما بين عامى ١٨٥٤ ـ ١٨٧٨ وهى حرب القرم ١٨٥٤ ـ ١٨٥٦ ، وحرب الوحدة الايطالية ١٨٥٩ ، وحرب شلزويج وهولشتين ١٨٦٤ ، والحرب النمسوية ١٨٦٦ ، والحرب الفرنسية البروسية ١٨٧٠ ـ ١٨٧١ والحرب الروسية التركية ١٨٧٧ ، وظهر الى الوجود دولتان جديدتان أصبحتا فى عداد الدول الأوروبية الكبرى هما المانيا وايطاليا (٣٦٧) ، وقد تميز نهاية القرن التاسع عشر بالتوسع الاستعمارى ، حيث انتقل التنافس بين الدول الكبرى الى خارج القارة الأوروبية بعد أن استقر لها الهدوء ، بعد مؤتمر برلين عام ١٨٧٨ وفيه حقق دزرائيلى ممثل بريطانيا كسبا لبلاده بضم قبرص لانجلترا كما وضع حدا لمطامع روسيا بعد أن اتفقت سياسة المانيا مع سياسة كل من النمسا وبريطانيا فى تضييق الخناق على روسيا .

ونتيجة التوسع الاستعمارى خارج القارة الأوروبية ، بدا للناس أن العالم كله أصبح امتدادا للمشكلات الأوروبية . كما أن التنافس الاستعمارى قد جاء نتيجة لعاملين أساسيين أولهما أن الدول القومية قد بلغت ما كانت تهدف اليه من الوصول الى حل يرضى أمانيها الوطنية ، فتخلت عن الدخول فى حروب أوروبية لا يرجى منها الخير الكثير . أما العامل الثانى فهو رغبة ساسة هذه الدول فى الاتجاه الى خارج أوربا بحثا وراء الاستعمار .

ويمكن القول ان الاستعمار الأوروبى تتميز بمرحلتين كل مرحلة منهما لها سماتها وأسبابها الخاصة : الأولى مرحلة الاستعمار التى أتت بعد حركة الاستكشافات الجغرافية ، والثانية هى مرحلة الاستعمار الأوروبى الحديث الذى ظهر فى نهاية القرن التاسع عشر .

---

(٣٦٧) د. عبد الحميد البطريق : التيارات السياسية المعاصرة ١٨١٥ ـ ١٩٦٠ ص ٦٧ (المركز العربى للبحث والنشر . القاهرة عام ١٩٨٢) .

١ ـ مرحلة الاستعمار القديم

وبعد ظهور حركة الاستكشافات الجغرافية بعد عصر النهضة بدأ الاستعمار الأوروبى لهذه المناطق الجديدة المكتشفة نتيجة لعوامل داخلية منها الدينية كهجرة البروتستانت والهيجنوت والبيورتان الى أمريكا ، ومنها الاجتماعية كالفرار من الاضطهاد الاجتماعى والحكم الاستبدادى ، ومنها الاقتصادية التى تمثلت فى رغبة بعض الأفراد الى المغامرة والمخاطرة لكسب المال .

٢ ـ مرحلة الاستعمار الحديث

أما الاستعمار الحديث الذى بدأ فى نهاية القرن التاسع عشر يختلف عن مثيله فى المرحلة الأولى ، لأن الاستعمار الحديث قد قام لعدة دوافع منها الاقتصادية والسياسية .

أما الدوافع الاقتصادية للاستعمار الحديث تمثلت فى البحث عن أسواق جديدة لتصريف المنتجات الصناعية والحصول على المواد الخام واستثمار الأموال الفائقة وذلك بسبب التقدم الكبير فى الصناعة خلال القرن التاسع عشر ، وظهور طائفة من كبار الرأسماليين الصناعيين الذين قاموا باغراق الأسواق الأوروبية بمنتجات ضخمة وكبيرة مما عجزت أمامه الأسواق المحلية فى استيعابها مما دفع هؤلاء الى البحث عن أسواق جديدة لضمان تصريف انتاجهم الضخم فضلا عن حاجة هذه المصانع الكبيرة بصفة دائمة الى المواد الأولية كالمطاط وزيت البترول والصلب والصوف والقطن ، كما ازداد التنافس بزيادة الانتاج ، فترتب عليه كساد فى التجارة ، مما جعل هذه المصانع تندمج فى مؤسسات كبرى ، وقد تجلت هذه الظاهرة بعد الأزمة الاقتصادية التى ظهرت فى عام ١٨٧٥ ، عندما تضخمت الشركات الكبرى بعد أن ابتلعت الشركات الصغيرة التى لم تستطيع مقاومة الأزمة ، وعند اقتراب نهاية القرن التاسع عشر ، كانت هذه الشركات الاحتكارية هى المسيطرة فعلا على الحياة الاقتصادية ، فاسفرت عن ظهور طبقة جديدة من الرأسماليين الكبار ، رأت استثمار أموالها فى البلاد المتأخرة التى تحتاج الى مد السكك الحديدية فيها وانشاء المصارف والبيوت المالية والبحث عن المعادن فضلا عن ذلك يوجد عامل اقتصادى هام لتصور الاستعمار الأوروبى يتمثل فى ازدياد عدد السكان فى بعض الدول الأوروبية مما جعل حكوماتها تقدم على الاستعمار فى خارج البلاد لايجاد مهجر للفائض

من السكان واستغلال الأراضي المحتلة مما يساعد على حل مشكلة زيادة السكان ويعمل على انفراج الأزمة الاقتصادية .

أما الدوافع السياسية للاستعمار الحديث هو رغبة الدول الأوروبية وتنافسها على توسيع ممتلكاتها وراء البحار لتدعيم نفوذها الدولي وانشاء امبراطوريات ترضي النزعات الاستعمارية والعزة القومية ولا سيما الدول القومية الجديدة التي ظهرت في أوروبا كايطاليا والمانيا اللتين كانتا تعملان على الأخذ بنصيبهما في ميدان الاستعمار ، مما أدى في نهاية الأمر الى ظهور المشكلات السياسية التي تهدد السلام في أوروبا وساعد على ذلك وجود بعض رؤساء الحكومات لهذه الدول يعملون على توجيه سياسة بلادهم نحو استعمار بلاد وأراضي جديدة ، أو انشاء مناطق نفوذ لسد حاجات بلادهم الاقتصادية أو الاستيلاء على قواعد بحرية لتأمين تجارتها في المستعمرات الجديدة وأصبحت كل دولة كبيرة تطمع في نصيب الأخرى من البلاد الجديدة المفتوحة خارج أوروبا مما أدى الى قيام الحروب بينها فيما بين عامي ١٨٩٠ - ١٨٩٩ والتي عرفت باسم « حروب الاستعمار الصغيرة » .

والأمر الذي لا شك فيه أن هذا البحث لا يتطلب منا ذكر المستعمرات التي احتلتها كل دولة كبيرة منذ بداية عصر الاستكشافات الجغرافية حتى يومنا هذا ولكن سنعرض لأهمها من خلال كلامنا عن العلاقات الدولية بين الدول الكبرى نتيجة التنافس على الاستيلاء على مستعمرات جديدة وايجاد مناطق نفوذ لها فيها .

٣ - العلاقات السياسية بين الدول الاستعمارية

كان من أهم نتائج الحرب السبعينية اعتبار عام ١٨٧٠ ختاما لعدة حركات سياسية أسفرت عن تكوين الامبراطورية الألمانية والمملكة والايطالية والجمهورية الثالثة الفرنسية والمملكة الثنائية من النمسا والمجر - ثم أعقب ذلك بعد نيف وأربعين سنة أحداث مهدت للحرب العالمية الأولى نتيجة حب التوسع والاستعمار - ، وكان أهم ما حدث خلال تلك الفترة تأسيس الجمهورية الفرنسية وتدعيم الامبراطورية الألمانية عن طريق تكوين تحالف ثنائي بين المانيا والنمسا عام ١٨٧٩ ثم عن طريق تحالف الأباطرة الثلاثة لألمانيا والنمسا وروسيا عام ١٨٨١ ثم التحالف الثلاثي بين المانيا والنمسا وايطاليا عام ١٨٨٢ ، وبذلك تمكن بسمارك السياسي الألماني البارع أن

يعزل فرنسا تماما بهذه الاحلاف عن دول أوروبا اعتقادا منه أن فرنسا بغير حلفاء لا تشكل خطرا يهدد المانيا ، وقد تحقق لبسمارك ما أراد ، فقد اطمأن الى حياد النمسا وروسيا فى حالة حرب المانيا مع فرنسا ، كما رضيت النمسا بهذا التحالف ـ قبل أن تضم ايطاليا الى التحالف الثلاثى ـ لأنه يفيدها عند مهاجمة ايطاليا لها فلا تخشى التدخل الألمانى أو الروسى ، كذلك كان هذا الاتفاق الثلاثى مرضيا لروسيا فى حالة قيامها بمغامرات فى البلقان تحقيقا لأطماعها بعد ان كان التحالف الثنائى بين المانيا والنمسا قد ضمن للنمسا فرصة لتطمئن من ناحية الأطماع الروسية فى البلقان وأصبحت المانيا المستفيدة من التحالف الثنائى وتحالف الأباطرة الثلاثة لأنهما هيأ لها تأمينا لحدودها الجنوبية فى حالة الحرب مع فرنسا أما التحالف الثلاثى بين المانيا والنمسا وايطاليا فانه يقوم على مساعدة كل دولة حليفتها اذا هاجمتها دولة أخرى ، على أن تقتصر مساعدة النمسا لألمانيا على حالة واحدة هى مهاجمة دولتين من الدول الكبرى لها ، وبناء على اقتراح ايطاليا تقر أنه لا تجوز المساعدة اذا كان الهجوم على احداها بناء على اثارتها للدولة المعادية ، وقد استفادت ايطاليا من هذا النص عندما قررت عدم الاشتراك فى الحرب فى صف حلفائها فى الحرب العالمية الكبرى الأولى عام ١٩١٤ ، ولكن وجد بسمارك فى اشتراك ايطاليا فائدة لتأمين النمسا من ناحية الحدود الايطالية فيتوفر لها جانب من قواتها بينما فى نفس الوقت تضطر فرنسا الى وضع عدد من قواتها على الحدود الايطالية الفرنسية وبذلك يضعف استعداد فرنسا تماما • أما ايطاليا نتيجة تحالفها الثلاثى رأت الفرصة سانحة لتحقيق أطماعها الاستعمارية فى طرابلس ولتعزيز مراكزهم فى تنافسهم مع الفرنسيين فى شمال أفريقيا ، مما أفقد الثقة بين ايطاليا وحلفائها ، أما عن روسيا فقد سعى بسمارك لتجديد الاتفاق الذى تم فى اجتماع الاباطرة الثلاثة فى عام ١٨٨١ وانتهى فى عام ١٨٨٧ بأن عقد حلف ثنائيا جديدا مع روسيا عرف باسم معاهدة (اعادة التأمين) وقد وقعت فى ١٨ يونية ١٨٨٧ • والواقع ان سياسة بسمارك بين عامى ١٨٧٠ ـ ١٨٩٠ حققت هدفها فى عزل فرنسا وتمكين المانيا من تدعيم مركزها فى ممتلكاتها الجديدة ومواردها الضخمة دون أن يزعجها أحد (٣٦٨) •

ولكن فرنسا استفادت من عدم تجديد المعاهدة بين المانيا وروسيا وسعت الى عقد معاهدة مع روسيا فى عام ١٨٩٣ تلتزم فيه كل دولة بمساعدة الأخرى عسكريا اذا اعتدت عليها المانيا أو الدول الوسطى •

---

(٣٦٨) م٠س : ص‌ص : ٥٤ ـ ٥٥ •

أما بريطانيا فقد وقفت بعيدة عن كل تحالف ، حيث أن مصالحها تتعارض بعضهـا مع مصالح جميـع الدول ، فتنافسهـا مع فرنسا على الاستعمار فى أفريقية كاد يؤدى الى الحـرب فى سنة ١٨٩٨ عقب حادثة فاشودة بعد أن احتلت مصر عام ١٨٨٢ ، وكانت علاقاتها مع روسيا متوترة لازديـاد النشـاط الـروسى فى ايـران وأفغانستـان والشرق الأقصى ، وأما علاقاتها بالمانيا فكانت سيئة لأن المانيا تحدت سيادة بريطانيا البحرية والاقتصادية ، وفى أثناء حـرب البويـر « ١٨٩٩ – ١٩٠٢ » ، وجـدت بريطانيا نفسها مكروهة من جميع الدول ، مما جعلها تحس بموقفها الضعيف نتيجة عدم وصولها الى اتفاق مع الألمان مما جعلها تتجه الى اليابان فتعقد معها معاهـدة فى عام ١٩٠٢ ثم بعد ذلك الى فرنسا فعقدت معهـا الوفاق الودى عام ١٩٠٤ .. وبذلك بدأت انجلترا تتخـلى عن عزلتهـا وتمكنت بريطانيا من هذا الوفاق الودى باعتراف فرنسا بمركز بريطانيا فى مصر دون اثارة المتاعب ضد الاحتلال البريطانى كذلك اعترفت بريطانيا بالمصالح الفرنسية فى مراكش . ثم يأتى بعد ذلك اتفـاق روسيا وبريطانيـا فى الوفاق الانجليزى الروسى عام ١٩٠٧ وتم فيه الاتفاق على اطلاق يد روسيا فى شمال ايران واطلاق يد بريطانيا فى جنوبها .

ولكن بريطانيا استفادت من المسألة الشرقية وازمة البلقان نتيجـة ضعف الدولة العثمانية فى نهاية القرن الثامن عشر ، فظهر الثورات على الدولة العثمانية واستقلت دول البلقان عنها ، وأصبحت الفرصة سانحة لروسيا والنمسا لتحقيق أطماعها فى تلك البلاد ، مما ترتب عليه ظهور هذه المشكلة التى عرفت فى التاريخ باسم المسألة الشرقية ، وأصبحت قضية أوروبية معقدة اشتركت فى حوادثها الدول الأوروبية الكبرى ، واستحال على ساستها ايجاد حل يرضى جميع الأطماع . فروسيا أدعت حق حماية الأرثوذكس بينما فرنسا أدعت حق حماية الكاثوليك ، كما تطلعت النمسا الى التوسع فى البلقان مما جعل بريطانيا تقف متربصة للأطماع الروسية فى الأملاك العثمانيـة فوقفت لروسيا عندمـا أعلنت الحـرب على تركيا عام ١٨٧٧ فأعلنت تدخلها رئيس وزراتها دزرائيلى بأن وصلت بعض قطع الأسطول البيطانى الى الدردنيل لمنع التقدم الروسى كما حدث خلاف بين روسيا والنمسا فى البلقان مما جعل قيصر ورسيا يعقد مع تركيا معاهدة سان ستفانو فى عام ١٨٧٨ تنازلت فيها تركيا لروسيا عن بعض المناطق فى القوقاز . ولما علمت الحكومة البريطانية بنبأ المعاهدة اجبرت القيصر أن يعرض المعاهدة على مؤتمر دولى فكان مؤتمر برلين عام ١٨٧٨ الذى أيد فيه بسمارك جميع المشروعات التى ترمى الى تضيق الخناق على روسيا

وعادت بريطانيا من هذا المؤتمر بعد أن كسنبت قبرص لها ، ووضعت حد للمطامع الروسية (٣٦٩) .

من هنا نرى أن الاستعمار على المناطق الجديدة وتقسيم الصين بين الدول الكبرى ، وظهور الولايات المتحدة الأمريكية (٣٧٠) واليابان فى المسرح الدولى جعل هذا الاستعمار لم يكن قاصراً على الدول الأوربية بل شاركتها الولايات المتحدة الأمريكية وأصبح الكفاح على السيادة دوليا تشترك فيه معظم القارات حتى أصبح اعلان أية دولة الحرب على الأخرى يهدد بقيام حرب عالمية .

ونتيجة هذا الصراع فى العلاقات الدولية بين الدول التى تحمل سياسة الليبرالية نجد أنه تبعا لذلك اندلعت حربان عالميتان كبرتان الأولى ما بين عامى ١٩١٤ ــ ١٩١٨ والثانية ما بين ١٩٣٩ ــ ١٩٤٥ ، شهد العالم بعدهما تطورا تاريخيا جديدا ، تغيرت فيه الأوضاع والملامح السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، ثم تتابعت الأحداث ، وتنوعت وتشابكت وانقسم العالم على نفسه الى كتلة شرقية وأخرى غربية ، ووقعت شعوب مسالمة بين شقى الرحى ، تحاول جاهدة أن تقف محايدة تجاه الكتلتين ، لتجنب نفسها الآثار الناتجة عن الحرب ، ولكنها لا تزال تعانى من أثر الحرب الباردة التى تشن عليها من الدول الكبرى التى تعمل على تدعيم خطوط دفاعها بسلسلة من الأحلاف لا تكاد تنتهى وما نراه فى وقتنا فى السياسة المعاصرة لهذه الدول الكبرى يتمثل فى حلف وارسو بقيادة الاتحاد السوفيتى وحلف الأطلنطى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية فضلا عن وجود السياسة المبنية على عدم الانحياز والحياد الايجابى التى تمثلها دول عدم الانحياز وعلى رأسها مصر والهند ويوغوسلافيا ــ ولا يهمنا التفاصيل التاريخية بقدر ما يهمنا ايضاح العلاقات الدولية بين هذه الدول وقد ظهرت جلية من خلال عرضنا لهذه العلاقات ولكن يبقى الجانب الهام فى هذه العلاقات الدولية والتى أسفرت عن استعمارها للأراضى الجديدة ، وما نجم عن هذا الاستعمار من مساوىء تتنافى مع القيم الأخلاقية نعرض لها الآن .

---

(٣٦٩) Trevelyan, G. M. : British History in the Nineteenth Century and Alter. 1782-1919, pp. 317-310, New York 1965.

(٣٧٠) هـ ٠ ج ٠ ويلز : موجز تاريخ العالم : ترجمة عبد العزيز جاويد ص ٢٨٠ (مطبعة السعادة) ــ القاهرة عام ١٩٥٨ .

٤ ـ مساوىء الاستعمار الليبرالى

بداية ، أحب أن أشير الى أن هذا العنوان لا يعنى أن الاستعمار الليبرالى ومساوئه لا يقابله استعمار من أى ايديولوجية أخرى يحمل صفة الأخلاقية فالاستعمار أيا كان لونه وصبغته فانه سيء لأنه يقوم على استغلال الانسان لأخيه الانسان فضلا عن الفروق الأخرى التى يوجدها هذا الاستعمار فى الدول المتخلفة الذى يحكمها ويربطها بعد استقلالها الوهمى فى صور مختلفة من الاحلاف والمؤتمرات لتضمن هذه الشعوب تحت سيطرتها ٠

ومن مساوىء الاستعمار الليبرالى هو استنزاف المواد الأولية والطبيعية مما يضعف اقتصاديات هذه الدول الغنية بمواردها الأولية التى تقوم عليها الصناعة فى الدول الصناعية الكبرى فى أوربا وأمريكا فضلا عن رخص الأيدى العاملة فى البلاد المتخلفة أو كما يحلو لنا تسميتها الآن بالدول النامية أو العالم الثالث ٠ ومن هنا يزداد ثراء الدول الكبرى ، المترتب عليه تبعا لذلك فقر أهالى هذه الدول المتخلفة ، ليس هذا فقط وانما نرى تمييز الرجل الأبيض الذى يمثل الاستعمار عن مواطنى هذه البلاد التى تستنزف منها خيراتها لصالح البيض من المستعمرين الذين يعملون على أن يكون الحكم فى أيديهم والسيطرة لهم دون أصحاب البلاد الأصليين حتى يحققوا الهدف من الاستمرار فى بقائهم وأوضح مثال لذلك التفرقة العنصرية المتمثلة فى أبشع صورها فى جنوب أفريقيا ٠ وناهيك ان مشكلة التفرقة العنصرية لا توجد فقط فى حكم الأقلية البيض لغيرهم من الأجناس الأخرى وانما تظهر فى بعض الدول الليبرالية التى تقوم على الحرية واعطاء الحقوق وحق المصير للدول التى تطالبه بالاستقلال ٠ هذه المشكلة ـ التفرقة العنصرية ـ لا تزال موجودة فى الولايات المتحدة الأمريكية حيث يعانى الزنوج الأمريكيون من سوء التفرقة فى المعاملة فى جميع المناحى والأنشطة فى الحياة الأمريكية ٠

ولكن أمام هذه المشكلات التى تواجه الاستعمار الغربى الليبرالى ، وجد أصحاب السياسة الليبرالية أن يبسطوا سلطانهم بقبضة قوية على هذه البلاد الجديدة وذلك بتسلط التعليم والثقافة الغربية على مواطنى هذه البلاد فضلا عن الحملات التبشيرية الدينية المسيحية التى تزيد من ولائهم للاستعمار الجديد كل ذلك من أجل طمس هوية الشعوب المقهورة وعرفت هذه العملية بقضية التغريب التى تمثلت فى فرض الدول الغربية الغازية لغاتها وثقافتها فى البلاد التى احتلتها تيسيرا على الغربى المستعمر فى

التعامل من ناحية وتمهيدا لمحو طابع المستعمرات وامتصاصها من ناحية أخرى فمضت هذه السياسة نحو الهدف المنشود بارسال المبعوثين من البلاد المستعمرة الى الدول المتسلطة عليها حتى يمكن توجيه هؤلاء المبعوثين أدبيا أو فلسفيا أو تربويا ليكون اداة للمستعمر يوجههم كيفما يشاء لمصلحته ، بعد أن أصبح التعليم داخل هذه البلاد التى تخضع للاستعمار يسير وفق تخطيط غربى رسمه الاستعمار ، وأشرف على تنفيذه بنفسه أو بايدى صنائعه وبذلك ظهر فى معجم السياسة والحضارة ما يسميه ساسة الغربيين والمفكرين « بالتغريب Westernization » أى طبع المستعمرات الأسيوية والأفريقية بطابع الحضارة الغربية ، وجهود الاستعمار فى هذا تشمل المسلمين وغير المسلمين من أهل هذه المستعمرات ٠

وبذلك لم يكن هدف الاستعمار من نشر حضارته هو تمدين البلاد التى استعمرها كزعمه وانما كان مقصده ازالة الحواجز التى تقوم بينه وبين هذه الشعوب ٠ وهى حواجز تهدد مصالحه الاقتصادية وتجعل مهمة حراستها والمحافظة عليها غير مأمونة العواقب ــ هذه الحواجز قد تمثلت فى الاختلاف الناشىء عن الدين واللغة والتقاليد والعادات وهى السبب فى احساس النفور من الأجنبى المحتل ونجد الدكتور محمد على أبو ريان يقول : « او مناهج التربية والتعليم التى تخرج على أساسها أبناؤنا قد وضعها دهاقنة التربية فى الغرب (٣٧١) لأن غايتهم القضاء على شخصية المتعلم فيسهل بذلك اخضاعه للمستعمر وبالتالى استمرار ابتزاز واستنزاف موارد هذه البلاد وربطها بالمستعمر ليدور فى فلكه الى الأبد حيث تمكن من طمس هوية شعوبه ٠

---

(٣٧١) د٠ محمد على أبو ريان : الاسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر : ص ٣٦ (دار المعرفة الجامعية) الاسكندرية عام ١٩٨٥ ٠

تعقيب

تتميزالليبرالية بأهمية خاصة ، اذ أنها تكون الايديولوجية التى تقوم عليها الديمقراطية الغربية ، ولأنها أيضا ترى فيها تراثها الفكرى والروحى الذى آل اليها من العصور الوسطى ، حيث نشأت الليبرالية كمذهب للطبقة البروجوازية التى ظهرت ما بين حركة الاصلاح الدينى فى القرن السادس عشر والثورة الفرنسية التى قامت فى أواخر القرن الثامن عشر . ويمكن لنا أن نحدد ظهور الليبرالية فى القرن السابع عشر فى انجلترا وفرنسا عندما تصدى لوك Locke لنقد المذهب التجارى الذى يقوم على السياسة المقيدة للحرية التجارية ، ومن ثم كان تأييده الفلسفى للمطالبة بالحرية وانعاله الى معارضة السيطرة التعسفية على النشاط التجارى وعلى الحرية الفردية على وجه العموم .

وقصارى القول ان الذى انتج المذهب الحر — الليبرالية — أن ثمة أسبابا ثلاثة منها الدينية والعلمية والاكتشافات الجغرافية قد انبعثت فى نهاية القرون الوسطى — أما السبب الدينى فقد تمثل فى ثورة دينية اصلاحية كبيرة أدت الى انشاء ومذاهب جديدة فى المسيحية لا تعترف بالتبعية للكنيسة الكاثولوكية فى روما ، بينما السبب العلمى المتمثل فى الثورة العلمية فقد أدى الى اكتشافات علمية وفنية وفى مقدمتها اكتشاف الطباعة ، أما السبب الثالث والأخير فهو الاكتشافات الجغرافية الهائلة التى أدت الى اكتشاف آفاق جديدة من الأرض ، مما أوجدت هذه الأسباب ظروفا للمجتمع الجديد مغايرة تماما للقواعد التى سادت فى العصور الوسطى التى تمثلت فى أن عمليات الثراء وكسب المال تنظمه عدد من القواعد الخلقية والدينية التى تضعها الكنيسة وتنفذها بصرامة وشدة . ومن ثم كانت نقطة الانطلاق فى المذهب الحر هو تحرير رأس المال فى نفوذ الكنيسة فأمسى حرا فى سعيه الى أى غاية فردية ، فهو حر فى أن ينمو بكل الوسائل (٣٧٢) . ثم يأتى بعد ذلك آدم سميث الذى يعتبر

(٣٧٢) هارولد لاسكى نشأة التحررية الأوربية : ص ص ٦ — ١٩ — ترجمة عبد الرحمن صدقى .

بحق المدافع الأكبر عن مبدأ الحرية الفردية فى التجارة مقررا أن الغاء الامتيازات والاحتكارات الاقتصادية وذلك لأن التنافس هو الذى يضمن أن يقوم الأفراد أو الدول بانتاج الأشياء القادرين على انتاجها بدرجة أصلح من غيرهم وكما تضمن المنافسة المكافأة الكاملة على الخدمات التى يقدمها الأفراد والدول ، فانها كذلك تضمن الوصول الى الحد الأقصى فى المساهمة فى الخير العام ·

ثم نجد من ينتقد آراء آدم سميث وعلى رأسهم الاقتصاديون الوطنيون ولا سيما المفكرون الألمان يرون أن ثروات الأفراد تعد ثانوية القياس الى ثروة الدولة ومن ثم فيتعين على الدولة ان تحافظ على سلطانها السياسى والاقتصادى بأى وسيلة تبدو مناسبة ، فتتدخل الدولة لحماية الصناعة المحلية وتنظيم الانتاج وتوجيهه حسب خطة مدروسة لخدمة الدولة وتحقيقا لأغراضها فى الميدان السياسي وقد ظهر هذا الاتجاه واضحا عند فلاسفة الألمان وعلى رأسهم هيجل الذى كان يرى خضوع الفرد لسلطة الدولة المطلقة ، كذلك انتقد المذهب الحر فى الولايات المتحدة كل من هاملتون وهنرى كارى مقررين مبدأ الحماية لأنه يزيد من الترابط بين أفراد الأمة الواحدة وسيكون من نتيجتها المحافظة على الموارد الطبيعية بينما مبدأ حرية التجارة يؤدى الى استنزاف هذه المواد الخام التى تمد الصناعة الأمريكية ·

لهذا نجد ان الانتقال من سياسة الحماية الى سياسة الحرية التجارية ثم العودة الى مبدأ الحماية بصورة جديدة ، لم يخفف من حركة التجميع الرأسمالى بل ساعد على تركيز زيادة رأس المال بعد أن تحولت الرأسمالية القديمة الى رأسمالية تسيطر عليها عمليات الائتمان المصرفى ، وبذلك تغلغلت فى سائر النواحى الاستثمارية الداخلية أو الخارجية ، مما استفحل خطرها ونجمت عنها آثار بعيدة المدى على الطبقة الكادحة فى المجتمع نتيجة ظهور الثورة الصناعية — الى جانب العوامل الأخرى من كشوف جغرافية واستعمار ونمو الحركة التجارية فى ظل سياسة الباب المفتوح التى أدت الى نمو الرأسمالية عن طريق تكديس الثروات ·

ونجد بداية أن الحرية فى دولة المذهب الحر حرية سياسية ليس لها أى مضمون اجتماعى ، بمعنى أن الدولة مهمتها حماية حرية الفرد وعدم التدخل فى نشاطه وممارساته الاقتصادية ، ومن هنا تفهم الحرية على انها سياج يحمى الفرد من تدخل الدولة فى النشاط الفردى أو المساس به ، فهى بذلك تترك المجال الاقتصادى والاجتماعى حرا فى يد المبادرة الفردية ،

فالخير كل الخير فى أن يترك الأفراد أحرارا يعملون كما يشاءون وينتجون كما يريدون ، يحركهم فى ذلك باعث الحصول على الربح وتحقيق أكبر قدر من الثراء ومن هنا عرفت هذه الدولة التى تحمى وتصون حرية الفرد ولا تتدخل فى شئون حياته اسم الدولة الحارسة ٠

ولما تفاقمت المشكلة الاقتصادية من الثورة الصناعية وظهور البطالة وزيادة الشقاء بين أفراد المجتمع ، رأى فلاسفة الليبرالية لابد من تعديل مسار الليبرالية حتى يتحقق الخير العام لأفراد المجتمع فنادوا بتدخل الدولة فى جميع المناحى من أجل سعادة ورفاهية الشعب دون المساس بالحرية الفردية وذلك عن طريق التشريعات التى تضمن تحقيق الخير العام للدولة وأفرادها ، ومن هنا ظهرت دولة الرفاهة التى غدت الحرية فيها تعرض على الدولة التزاما ايجابيا بالتدخل فى الحقل الاجتماعى والاقتصادى لتعين الفرد على التحرر ، بعد أن كانت الحرية فى الدولة الحارسة حرية سلبية لالتزامها بحماية الفرد ضد تدخل الدولة فى النشاط الفردى ٠

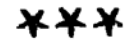
ان تدخل الدولة الليبرالية فى الحقلين الاجتماعى والاقتصادى قد جاء نتيجة العوامل التى ذكرناها آنفا فضلا عن ظهور تيار آخر يقاوم الليبرالية ونظامها السياسى والاقتصادى هو ظهور التيار الماركسى وهو موضوع الفصل التالى ان شاء الله ٠

وأخيرا قد ارتبطت السياسة الليبرالية بأخلاقها النفعية والعملية دون أية اعتبارات انسانية وأخلاقية ودينية فلم تهتم بمصير الفرد فى الداخل الا بعد أن داهمتها الماركسية كذلك رأينا الليبرالية السياسية ينعدم فيها الوازع الأخلاقى والدينى عندما استعمرت الشعوب الأخرى فتركتها متأخرة عاملة فقط على استنزاف مواردها من أجل مصلحتها فقط ، كما غرست التعليم والثقافة الغربية حتى تضمن استمرار ارتباط هذه الشعوب بها فضلا عن معاملة هذه الشعوب معاملة تتنافى مع القيم الانسانية فظهرت مشكلة التفرقة العنصرية بسيادة الأبيض على الملون ٠

اذن فالليبرالية كانت أخلاقها نفعية تتفق مع خطواتها لكى تحقق أهدافها دون أى اعتبار لمثل عليا أخلاقية كانت أو دينية ٠

ويمكن أن نلخص الى أن الليبرالية ــ المذهب الحر ــ هو مذهب رأسمالى من صنع طائفة من المثقفين من طبقة البرجوازية الصناعية ٠ وكان الهدف منه هو خدمة مصالح هذه الطبقة على حساب الطبقة العاملة ، لذلك

كانت الحرية فى المقام الأول هى حرية أصحاب رؤس الأموال فى التعامل مع العمال دون تدخل من الدولة بما تفرضه من تشريعات فى تنظيم أحكام العقد بين الطرفين مما يؤدى الى سيطرة أصحاب رؤوس الأموال من رجال الأعمال وهم الطرف الأقوى من العمال وهم الطرف الأضعف مما نتج عنه أبشع صور الاستغلال من الانسـان لأخيه الانسـان وكما أسلفنـا أن الليبرالية السياسية قد تطورت لمواجهة الفكر الماركسى بادخال تعديلات كثيرة للنهوض بأفراد المجتمع وذلك عن طريق تدخل الدولة فى مجـال الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية .



الفصل الخامس

الفكر الماركسى السياسى والأخلاق

تمهيـــد :

أولا : البناء الماركسى وأصوله الفلسفية ·

(أ) المادية الجدلية ·

(ب) المادية التاريخية ·

ثانيا : تطور الفكر الماركسى

(أ) الماركسية ـ اللينينية ·

(ب) المذاهب الاشتراكية الأخرى ·

ثالثا : الأخلاق فى النظام الماركسى

رابعا : تعقيب ·

الفصل الخامس

الفكر الماركسى السياسى والأخلاق

تمهيـــد :

تكلمنا فى الفصل السابق عن الفكر الليبرالى السياسى والأخلاقى ، وأنه قد ولد فى أحضان المذهب الفردى ، وأنه أقيم على مفهوم معين للحرية باعتبارها حقا للفرد فى مواجهة السلطة السـياسية بألا تتدخل فى شئونه ، وأصبح دور الدولة ابان القرن الثامن عشر ومعظم القرن التاسع عشر - ينحصر فى حماية الحرية ، وليس العمل على توفيرها ، وهو ما يعرف فى علم السياسة بنظام الدولة الحارسة » ثم تطور هذا النظام الى دولة الرفاهة فى ظل الاشتراكية الديمقراطية Democratic Socialism باعتبارها فلسفة وسيطة تتصل بأهداف السلطة السياسية بين الفردية المتطرفة والجماعية المتطرفة التى ارتبطت بالاتجاه السائد فى معظم دول غرب أوربا والذى يجمع بين الديمقراطية النيابية وبعض الأفكار الاشتراكيـة وذلك لمقاومة الديمقراطيـة الاجتماعية Social Democracy التى ارتبطت أساسا باسم الأحزاب التى قامت فى أواخر القرن الماضى على أساس الفلسفة الماركسية .

لهذا سيكون هذا الفصل منصبا على المذاهب الاجتماعية Social Doctorines بعامة ، وعلى الفكر الماركسى وأخلاقه بصفة خاصـة ويمكن القول أن المذاهب الاجتماعية قد قامت للدفاع عن الطبقات الكادحة التى وقع عليها الظلم والغبن - مستهدفة تغيير النظام الاقتصادى للمجتمع من أساسه عن طريق الاسلوب الثورى Revolutionary أو تدريجيا بالاسلوب الاصلاحى Reformism ومن ثم تكون أهم مدرسـة فى المذاهب الاجتماعية هى ما يعرف باسم « الجماعية Collectivism » بنوعيها الثورية والاصلاحية .

وظهرت هذه المذاهب الاجتماعية كنتيجة منطقية لقيـام الثـورة الصناعية ابان القرن الثامن عشر ، وما ترتب عليها من آثار لقيام الصناعة الحديثة على أساس ما يعرف باسم الانتاج الكبير «Mass Production» فى المصانع والتى جذبت العديد من الفلاحين الذين تركوا الريف ليعملوا فى المدن حيث يوجد بها المصانع ، فضلا عن انشاء مدن صناعية جديدة

بسبب انتشار الكثرة من العمال اليدويين حول هذه المصانع فى طلب العمل بأى أجر • ولهذا ظهرت المشكلة الاجتماعية فالانتاج الكبير قضى تماما على الصناعات الحرفية القديمة والحرف المنزليـــة الريفيـــة حيث ظهرت الآلة أيضـــا فى الريف وفى الزراعة مثلما حدث فى المدن لتحل محل الانســان •

وقصارى القول عاش هؤلاء العمال حول المصانع فى أكواخ متلاصقة لا تعرف النور أو الهواء وانتشر بينهم المرض والبطالة لكثرتهم وتفضيل الأطفال والنساء على الرجال لانخفاض أجورهم ، مما أوجد خللا فى النظام الاقتصادى لوجود فوارق اجتماعية كبيرة بين أفراد الشعب متمثلة فى طبقة الأثرياء أصحاب المصانع وطبقة العمال الذين ظلوا يعيشون فى فقر مدقع (١) وبخاصة فى انجلترا حيث ظهر ـ كما قلنا ـ ما يعرف باسم المشكلة الاجتماعية • ممـا حدا ببعض الكتـــاب والمفكرين ان يتقدموا باقتراحات وحلول مختلفة للمشكلة الاجتماعيـة ، معتقدين أنها كفيلة بايجاد التناسق والوحدة داخل المجتمع ، وقد أطلق على هؤلاء الدعاة اســم « الاشـــتراكيين Socialists لاهتمـامهم بشـــئون المجتمع Society » وعرفت جميـع اتجاهـــاتهم المختلفـــة باســـم المـذاهب الاجتماعية وأيضا باسم المذاهب الاشتراكية ، حيث انه منذ مطلع هذا القرن قد ترجم مصطلح Socialism الاشتراكية وصار هذا التعبير هو السائد حتى الآن رغم أن ترجمته اللفظية هى الاجتماعية نسبة الى كلمة مجتمع (٢) •

وقبل ان نعرض للبناء الماركسى من جميع مناحيه ، نرى أن نلم بايجاز شديد عن البدايات الأولى للمذاهب الاجتماعية الحديثة • والتى عرفت باسم « الاشتراكية الطوبائية Utopian Socialism » وقد تبلورت فى كتابات مدارس ثلاث رئيسية ، تحمل كل منها اسم مؤسسها :

١ ـ مدرسة سان سيمون •
٢ ـ مدرسة شارل فورييه •
٣ ـ مدرسة روبرت أوين •

---

(١) د• محمد على أبو ريان : « النظم الاشتراكية » مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية • ص ٦٥ وما بعدها (دار المعارف ط ٢ عام ١٩٦٧) •

Bertrand Russell : Freedom versus Organization, pp. 83-85, 1814 — 1914.

ـ د• حسن كامل سليم : تاريخ أوروبا الاقتصادى فى القرن التاسع عشر ص ١٦٥ وما بعدها •

(٢) ج• هـ• كول : تاريخ الفكر الاشتراكى : ترجمة الدكتور عبد الكريم أحمد جـ ١ • ص ص ١ ـ ٨ (ستة أجزاء) •

وقد اشتركت هذه المدارس الثلاث فى اعتبار «المشكلة الاجتماعية» الناجمة عن الثورة الصناعية فى ظل النظام الاقتصادى القائم على حرية التعامل والمنافسة الحرة هى أهم ما يشغل بال مفكرو هذه المدارس الثلاث ، ومن ثم نادت بأن الواجب يقتضى العمل على توفير الظروف المواتية لحل هذه المشكلة الاجتماعية على أساس أن « الرفاهة العامة » أو « الصالح الاجتماعى » لها الأولوية على ما عداها من الشئون الأخرى . فضلا ان هذه المدارس الثلاث قد تبينت أن حل المشكلة الاجتماعية يكمن فى تغيير النظام الاجتماعى والاقتصادى تغييرا جذريا عن طريق التخلص من الصراع والتنافس من أجل لقمة العيش . لهذا وقفت هذه المدارس الثلاث فى المذاهب الاجتماعية الأولى موقفا مناهضا للفلسفة الفردية ومفهوم القوانين الاقتصادية الطبيعية القائمة على المنافسة ولفكرة أن السلطة السياسية يجب الا تتدخل فى الشئون الاقتصادية باستثناء مهمتها فى حماية ممتلكات من يملكون فعلا .

ولكن اقتصرت هذه المدارس على الدعوة لمبادئها دون ان توضح الطرق العملية لتحقيقها مكتفية باستثارة همم ذوى النفوذ الاقتصادى والسياسى للعمل على ازالة الشرور الاجتماعية التى تمخض عنها النظام الاقتصادى القائم ، ودعوتهم لانشاء مجتمعات نموذجية صغيرة تقوم على الأسس الجديدة فى النطاق القومى ثم النطاق العالمى لتسعد الانسانية ، وذلك بتأثير القدوة الصالحة وضغط الرأى العام والمشاعر الانسانية ، ولكن هذه المدارس قد أغفلت عنصرا هاما وهو وجود التناقض الأساسى بين العمال وطبقة أصحاب الأعمال ، وأصحاب رءوس الأموال ، مما خلع على مثل هذه الطريقة فى ذلك الوقت صفة الخيالية أو الطوبائية لعدم جدواها من الناحية العملية حيث أن التغيير الجذرى لا يتحقق طواعية عن طريق اقناع أصحاب الأعمال ورءوس الأموال بالتنازل عن أرباحهم باستثارة نخوتهم ومشاعرهم الطيبة ، دون استخدام الصراع الطبقى المتولد عن التناقض بين مصلحة كل من الرأسماليين والعمال ولذلك أطلق على مجموع هذه المدارس الثلاث اسم الاشتراكية الخيالية أو الطوبائية .

ولا نتعرض لأفكار كل من سان سيمون وشارل فوريبه وروبرت أوين (٣) حيث لا تدخل فى صميم بحثنا وهو الفكر الماركسى . وانما

---

(٣) د. محمد على أبوريان : الاسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر ١ ــ موقف الاسلام من الماركسية ص ٩٦ وما بعدها .

ولمزيد من التفاصيل انظر كتاب النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية ص ١٤٤ وما بعدها .

أردنا الاشارة الى الاشتراكية الخيالية كبداية أولى للاشتراكية ولا ينسينا هذا ان الحركات الاشتركية التى انتشرت فى النصف الثانى من القرن الماضى مدينة بكثير من اتجاهاتها لما تضمنته هذه الدعوات من أفكار قد ظهرت فى النصف الأول من القرن الماضى ويمكن ايجازها بأنها دعوات وأفكار تختلف عن الاشـتراكية الطوبائيـة فى أنها جعلت التركيز على الصراع الطبقى بين العمال والرأسماليين أسـاس نداءاتها ، محاولة استخدامه فى قلب نظام الحكم القائم ، ولكن لم تحظ هذه الدعـوات بالانتشار والنجاح الكافيين حيث كان ينقصهـا الاتسـاق والتحليل الموضوعى للوقائع لتكوين وجهة نظر شاملة تتضمن تفسيرا للأسـباب التاريخية للمشكلة الاجتماعية والظواهر التى تمخضت عنها حتى يمكن لها تحديد خطوات العمل فى تحقيق التغيير المطلوب ، منها دعوات ثلاث فى فرنسا : دعوة لويس بلانكى واتباعه فى الثلاثينيات والأربعينيات الى قلب النظام القائم على أسـاس الصراع الطبقى والثـورة وفرض الديكتاتورية من الفئة المؤمنـة بضرورة التغيير الجذرى لاعداد النـاس لتطبيق أفكار اعادة تنظيم الصناعة فى اتحادات تعاونية يتمتع كل منها بالحكم الذاتى داخل المجتمع ، ولقـد فشلت كل المؤامرات والمحاولات الانقلابية التى قام بها بلانكى وأتباعه حتى عرفت باسم مذهب بلانكى الذى يعنى الدعوات الثورية والانقلابية غير المدروسة التى يريد أصحابها القيام بها دون اعداد سابق ، بينما دعوة لويس بلان تمثلت فى مهاجمته للنظام الرأسمالى ومبدأ المنافسة الحرة دون استخدام العنف وانما من خلال استخدام مبدأ التضامن الاجتماعى ، لايمانه بالديمقراطية النيابية على أمل حصول العمال على حق الانتخـاب مما يجعلهم قوة سـياسية فعالة ، واعتبار الدولة أداة محايدة يمكن استخدامها فى تحقيق الرفاهية والتقدم عن طريق التخطيط الشامل ، مطالبا الدولة أيضـا باتاحـة فرص العمل لكل مواطن نظير أجر معقول وبشروط عادلة ، وقد حاول لويس بلان عند اشتراكه فى الوزارة الفرنسـية المؤقتـة عقب ثورة ١٨٤٨ م . انشاء مصانع قومية ولكن مشروعه انتهى الفشل ، أما الدعوة الثالثة فكانت عند بيير برودون الذى يعتبر الرائد الأول للأفكار الفوضوية لدعوته بالغاء الدولة لعدم اتفاق وجودها مع الحرية والمساواة بين الناس، داعيا الى تنظيم المجتمع على أساس تعاونى يقوم على تقسيم العمـل على نطاق قومى ، على ان تتولى ما تبقى من وظائف الدولة بعد الغاء الدولة ، لجان غير دائمة تنتخب لهذا الغرض ثم تنفض بعد ذلك ، أما فى انجلترا فقد ظهرت دعـوة جـون براى فى الثلاثينيات من القرن الماضى وقد دعا فيها جون براى الى استحالة أية محاولة لتغيير الأوضـاع السـياسية السائدة ما دامت الأوضاع الاقتصادية باقية على ما هى عليه ، لأن الأولى

ما هي الا انعكاس للثانية ، ومن ثم فان على العمال أن يركزوا جهودهم في تغيير النظام الاقتصادى القائم باقامة نظام آخر تكون فيـــه ملكيـة وسائل الانتاج مشتركة والعمل تعاونيا ٠

أولا ــ البناء الماركسي وأصوله الفلسفية

بعد هذا التمهيد نأتي الى موضـــوع الفكر الماركسى الســياسى والأخلاقى لنبدأ الكلام عن الأصول الفلسفية للفكر الماركسى وكيفية بنائه التى تقوم على دعامتين أساسيتين هما :

١ ــ المادية الجدلية ٠

٢ ــ المادية التاريخية ٠

وقد عرضنا للتفاصيل التاريخية للفكر الاشتراكى التى ساهمت فى ظهور الاشتراكية العلمية فى تمهيدنا لهذا الفصل ، ويمكن لنا أن نقول ان الاشتراكية العلمية قد ظهرت مقابل الاشتراكية الطوبائية والدعوات والأفكار التى تلتها (٤) ٠ وبعد ذلك نعرض لموضوع بحثنا فى هذا الفصل وهو الفكر الماركسى أو ما يعرف باسم الاشتراكية العلمية ثم نأتى بعد ذلك الى الاشتراكية الديمقراطية أى التدريجيــة التى عرفت باسم الاشتراكية الفابية التى اعتنقها حزب العمال الانجليزى والتى لم تقم على مبادىء ماركسية أصلا ، بينما قامت فى نفس الوقت مدارس تدعو الى تحقيــق الأهــداف الاشتراكية الأساسية عن طريق استخدام الديمقراطية البرلمانية فى اطار الفكر الماركسى وهى ما عرفت بالديمقراطية الاجتماعية وتمثلها الأحزاب الديمقراطية الاجتماعيــة فى كثير من دول غرب أوربا وبخاصــة الحــزب الديمقراطى الاجتماعى الألمــانى وأيضــا فى كل من النمسا والدانمــارك ، وتتسم هذه الاشتراكية الديمقراطيــة بسمة مميــزة وهو امكان تحقيــق الأهداف الاشتراكية بالأسلوب الاصلاحى دون حاجة الى ثورة العنف انما عن طريق سلسلة من الاصلاحات الاجتماعية التى تستهدف تعديل النظام القائم شيئا عن طريق الأساليب الدستورية المشروعــة وذلك باستخــدام القوة الانتخابية للعمل فى تكتلات نقابية لها حق الاضراب ٠

---

(٤) انظر التفاصيل فى كتاب « تاريخ الفكر الاشتراكى » تأليف ج٠ هـ٠ كول ترجمة عبد الكريم أحمد (ستة أجزاء) جـ ١ عن « الرواد الأوائل » ٠

فقد أعلن كل من كارل ماركس وفردريك انجلز أسس هذه الاشتراكية العلمية بأنها تقوم على منهج يعتمد على تحليل الواقع وامكانياته فى ضوء تاريخى محدد ، وليس على أى مفهوم ميتافيزيقى أو قانون سرمدى يحكم التطور الاجتماعى ، ويحدد طبيعة الانسان أو على مبدأ أخلاقى يثير نخوة الناس وحماسهم بحيث يقبلون على تغيير الأوضاع السيئة امسائدة فيه ٠

والجديد الذى أتى به كل من ماركس وانجلز هو اقامتهما صرحا من من الأفكار المتناسقة المترابطة من مجموع الأفكار السابقة عليهما ، واستطاعا أن يحددا على هديها الخطوات العملية لتحقيق الهدف ٠ فقد أدركا أن النظام الرأسمالى سيؤدى بالضرورة الى خلق طبقة من الاجراء الذين لا يملكون سوى قوتهم العضلية يبيعونها فى السوق كأية سلعة أخرى ، هذه الطبقة هى طبقة العمال أى « طبقة البرولتاريا «Proletiat» وعلى هذا الأساس فان مصالح هذه الطبقة ستتعارض حتما مع مصالح الطبقة الأخرى التى قادت التحول من النظام الاقطاعى الى النظام الرأسمالى أو ما عرف بالبورجوازية حيث أن الطبقة الأخيرة يهمها الحصول على سلعة « العمل » بأرخص الأسعار فى حين أن طبقة البروليتاريا تسعى الى الحصول على أعلى سعر ممكن لهذه السلعة ٠

من هذا التحليل لواقع النظام الرأسمالى ذهب ماركس وانجلز مذهبا مغايرا عن دعاة « الفردية » الذين جعلوا من الفرد هو وحدة التنظيم الاجتماعى السياسى ومختلفا عن دعاة « الاجتماعية » باعتبار وحدة التنظيم هى المجتمع بينما جعل كل ماركس وانجلز « الطبقة العمالية » هى وحدة التنظيم الاجتماعى والسياسى ومن هذا المنطلق ، وضع ماركس وزميله انجلز أسس الاشتراكية العلمية ٠

وقد مرت الاشتراكية العلمية بمرحلتين متميزتين هما :

١ ـ **المرحلة الأولى** : بدأت من منتصف القرن التاسع عشر واستمرت حتى قيام الحرب العالمية الأولى فى العقد الثانى من القرن الحالى ٠ ومرت هذه المرحلة الأولى ابتداء بنشر البيان الشيوعى Communist Monifesto وهو نداء أعده كارل وانجلز فى ١٨٧٤ م يدعو فيه العمال الى اتحادهم حتى يمكنهم قلب النظم القائمة فى أوروبا ، كما يتضمن هذا البيان معظم الأسس التى قامت عليها الاشتركية العلمية ويعتبر هذا البيان من أهم الوثائق فى تاريخ الفكر الاشتراكى وابعدها أثرا فى التاريخ الحديث ٠

كما تميزت هذه الفترة بقيام الدولية الأولى The First International فى عام ١٨٦٤ وهى تعنى المنظمة التى انشاها ماركس تحت اسم « الاتحاد

الدولى للعمال » بهدف التعبير عن وحدة نضال الطبقة العاملة فى العالم كله ضد النظام الرأسمالى ، وقد حلت هذه المنظمة عام ١٨٧٦ ثم أعيد تكوينها فى عام ١٨٨٩ بعد وفاة كارل ماركس وعرفت باسم الدولية الثانية The Second International وقد انهارت هذه المنظمة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية بخروج الأحزاب الشيوعية منها وتأليف « الدولية الشيوعية The Communist International بزعامة لينين .

كما ظهرت فى المرحلة الأولى فى معظم بلاد غرب أوربا ، أحزاب سياسية اعتنقت المبادىء التى تضمنها البيان الشيوعى تحت شعار الديمقراطية الاجتماعية مثل الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى وغيره كما أوضحنا آنفا .

٢ – المرحلة الثانية : بدأت منذ مطلع القرن الحالى عندما انقسم الحزب الديمقراطى الاجتماعى الروسى على نفسه الى فريقين هما : « المناشفة » و « البلاشفة » تحت تأثير أفكار لينين ، ولكنها لم تتبلور تماما الا فى أعقاب الحرب العالمية الأولى عندما قامت الثورة البلشفية فى روسيا بقيادة لينين ١٩١٧ وعرفت الاشتراكية العلمية فى هذه المرحلة الثانية باسم « الماركسية اللينينية » أو « الشيوعية » .

قصارى القول عرفت المرحلة الأولى من الاشتراكية العلمية باسم المذهب الماركسى أو الماركسية بينما المرحلة الثانية عرفت بالماركسية اللينينية « أو الشيوعية » . ويعنينا فى هذا المقام أن نعرض للمذهب الماركسى أولا من حيث أن كل من كارل ماركس وصديقه فريدريك انجلز قد آمن كل منهما بالديالكيتك ، ولكنهما قلبا أساسه الروحى عند هيجل الى أساس مادى بحت ، ومن ثم أصبحت حركة الفكر ليست الا انعكاسا لحركة المادة منقولة الى دماغ الانسان ومتحولة فيه (٥) ، كذلك نجد انجلز يقرر بأن ماهية الفكر والادراك هما نتاج الدماغ الانسانى ، وليس الانسان نفسه الا نتاج الطبيعة وبالتالى نتاجات دماغ الانسان أيضا تكون نتاجات للطبيعة (٦) .

اذن جرد ماركس وانجلز الديالكتيك الهيجلى من مثاليته ، وأدخلاه فى مفهوم مادى للطبيعة حيث تكون الطبيعة فيه هى محك اختيار

---

(٥) كارل ماركس : « رأس المال » الجزء الأول ص ١٩ موسكو ١٩٥٩ .

(٦) فردريك انجلز : ضد دوهرينج ص ١٥ .

الديالكتيك (٧) . وبذلك تكون المادة أساس كل شيء وجوهر كل فكر وأخلاق ، وان الاقتصاد هو العامل الهام في كافة الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية . وعلى ذلك يكون نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية مقاسا بدرجة القوى المادية ، فضلا على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام (٨) .

اذن الديالكتيك الماركسي يقول انجلز عنه : « هو علم القوانين العامة للحركة سواء في العالم الخارجي أم في الفكر البشرى » (٩) ومن ثم فهو يتمثل في المادية الجدلية ، والمادية التاريخية (١٠) .

١ ـ المادية الجدلية

وتقوم المادة الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

١ ـ **قانون وحدة الاضداد وصراعها** : كل شيء طبيعي ، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام ، مما ينتج حتميا صراعا بينهما دون أن يقضى على وحدة الشيء أو الظاهرة ، بل يفضى الى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول . وعندما طبق هذا القانون على الواقع السياسي نجد أن المجتمع الرأسمالي يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية ، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى ـ على الرغم من تضادهما ـ اذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي .

٢ ـ **قانون الانتقال من التغير الكمي الى التغير الكيفي** : ويوضح هذا القانون كيفية سير التطور بمعنى أن التغير الكمي يحدث من ناحية المقدار ، بينما التغير الكيفي يحدث من التحول في الكيف أو الصفات .

---

(٧) د. علي عبد المعطي محمد : الفكر السياسي الغربي : ص ٣٨٣ ، كذلك لنفس المؤلف وآخر : السياسة بين النظرية والتطبيق ص ٢٣٢ .

(٨) م.س : ص ٣٨٣ ، م . س : ص ٢٣٢ .

(٩) انجلز : لود فيج فيورباخ ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ص ١٥ .

(١٠) د. علي عبد المعطي محمد ودكتور محمد علي محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق ص ص ٢٣٦ ـ ٢٣٨ دكتور محمد علي أبو ريان : الاسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر « موقف الاسلام من الماركسية » ص ص ١١٠ ـ ١٣٢ .

ويقرر ماركس إنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد فان التغير الكيفى لا يلبث أن يتم · ولذلك يقول ماركس فى حالة اختفاء الملكية الرأسمالية وهى الكيفية أو الصفة الأساسية للنظام الرأسمالى فانه يحل محلها الملكية الاشتراكية ، فيعنى هذا أن نظاما جديدا هو النظام الاشتراكى قد حل محل النظام الرأسمالى المختفى · أما بالنسبة للتغير من الرأسمالية الى الاشتراكية فانه يحدث فجأة أى بالانقلاب الثورى المباغت ، بينما الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطىء ·

٣ ـ **قانون سلب السلب** : وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى ، فتاريخ المجتمع الانسانى يتألف من حلقات نفى أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة · ومن ثم فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية ، كما قضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق ، كما قضى المجتمع الرأسمالى على مجتمع الاقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على الرأسمالى ·

مما سبق نرى أن كل نظام يشتمل فى نفسه على مبادىء كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه ، فالمجتمع الرأسمالى يحوى فى ذاته على عوامل انهياره · كما أن السلب لا يعنى ان الجديد ينسخ القديم كله ، بل الواقع انه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه فى الجديد ويرفعه الى أعلى : وعلى هذا فيكون التطور مشتملا على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الى ما لا نهاية ، بحيث يتخذ الجديد دائما صورة تقدمية تسمح بالزيادة المستمرة فى معدل التطور الذى نجد ترجمة واقعية له فى الارتقاء أو تقدم المجتمع ·

٢ ـ المادية التاريخية :

يتطور المجتمع ويتقدم طبقا للتنظيم الاقتصادى ولأساليب الانتاج أو المادة بوجه عام · ويرى ماركس أن الانتاج المادى هو أساس تطور المجتمع ، وان العمل هو أساس الحياة والوجود ، كما يرى أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت له عن خمسة أشكال لأساليب الانتاج وهى : المجتمع الشيوعى البدائى ، ومجتمع الرقيق ، ومجتمع الاقطاع ، والمجتمع الرأسمالى ، والمجتمع الاشتراكى ، وهذا المجتمع الأخير سينتهى حتما الى المجتمع الشيوعى الذى تنعدم فيه الطبقات والفوارق والملكيات الخاصة ·

ويقرر ماركس أن المادية التاريخية تؤكد نتيجة هامة وهى أن المجتمع الانسانى الذى ابتدأ بالنظام الشيوعى لابد وأن ينتهى حتما الى النظام

الشيوعى ، وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقا لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذى سبقه ·

بعد أن أوضحنا الأصول الفلسفية للماركسية من مادية جدلية وقوانينها ، ومن مادية تاريخية كشفت عن خمسة أشكال من المجتمعات تبعا للأشكال الخمسة المتعاقبة لأساليب الانتاج ، يمكننا أن نجمل المذهب الماركسى فى هذه النقاط :

١ ـ **نظرية فائض القيمة (١١)** : اتفق ماركس مع معظم الاقتصاديين الذين يقررون بأن « العمل » هو مصدر القيمة بمعنى أن القيمة التى تساويها أية سلعة من السلع تقدر بما بذل فى صنعها من مجهود بشرى · ولكن ماركس بنى على هذا الرأى نظريته المعروفة باسم « فائض القيمة » ، فقد قرر أنه بسبب التنافس بين العمال على لقمة العيش تنخفض أجورهم الى حد أن العامل الأجير لا يتقاضى الا حوالى نصف قيمة عمله الحيقيقية · ومعنى هذا أن العامل ينتج بمجهوده اليومى سلعا تساوى ضعف الأجر الذى يتقاضاه ، وما تبقى من قيمة مجهوده فيأخذه صاحب رأس المال وهو ما يطلق عليه ماركس « فائض القيمة » ·

ونتيجة التطور الصناعى الكبير ، أصبح العمال يعتمدون على أصحاب رؤوس الأموال حتى يمكنهم مواصلة العمل الذى يحصلون به على لقمة العيش اليومية ، فضلا أن الصناعة الحديثة قضت تماما على العمل الحرفى ، مما جعل العمال فى حاجة دائمة الى صاحب رأس المال مهما أفرط فى استغلاله بالاستيلاء على أكبر قدر ممكن من ناتج مجهود العامل دون أن يؤدى هو نفسه مجهودا يذكر فى انتاج السلعة التى يتعلق بها الأمر ·

ومن هنا يقرر ماركس أن هذا الاستغلال من قبل الرأسماليين للعمال هو أساس المشكلة الاجتماعية التى نجمت فى الواقع عن انقسام المجتمع الى فريقين : فريق يملك يستغل فريقا آخرا لا يملك · ومن ثم يرى ماركس أن القضاء على هذه المشكلة يمكن فى التخلص من نظام الملكية الخاصة فى أدوات الانتاج ، وليست المطالبة بتغيير النظام الرأسمالى قضية خيالية أو دعوة للطيبين من الناس بالعمل على تغييره سلميا بل سينهار هذا النظام حتما لأنه يحمل فى طياته كل عوامل انهياره مثلما انهارت النظم السابقة عليه ·

---

(١١) ليونيف : الاقتصاد السياسى : ص ٢٠ ـ ٤٦ ·

٢ ـ التناقض الداخلي في النظام الرأسمالي (١٢) : وهو ما يعرف بالتراكم والأزمات ، حيث يطلق ماركس على عوامل انهيار النظام الرأسمالي من داخله تناقضات النظام الرأسمالي « وتقوم هذه التناقضات على أساسين أولهما أن الهدف الأول من الانتاج الرأسمالي هو الربح اعتمادا على قوانين السوق في العرض والطلب » وذلك يؤدى الى حدوث أزمات متوالية تقضى على النظام كله ، أما الثاني فيتمثل في « المنافسة الحرة » التي تؤدى الى تركيز رأس المال بصورة متزايدة في أيدى حفنة قليلة من الأفراد يمثلون أصحاب رؤس الأموال بينما يتحول باقي المجتمع كله عمال « بروليتاريا » .

ولما كان الربح هو هدف الرأسمالي ، فانه يحاول تخفيض أجور العمال الى أقل قدر ممكن ليرتفع فائض القيمة الذى يستولى عليه ، بينما يؤدى انخفاض أجور العمال الى انخفاض قدراتهم الشرائية ، وبالتالي الى انخفاض القدرة الشرائية في المجتمع كله لأنهم يمثلون الأغلبية الساحقة فيه ، مما يؤدى الى تكدس البضائع بالمخازن لعدم شرائها ، فيضطر أصحاب المصانع الى الحد من الانتاج أو إيقافه كله ، وبذلك تتوقف المصانع وتدمر الآلات ويعم الكساد ، وتحدث أزمة اقتصادية ، حتى اذا استنفد المخزون من السلع وقل المعروض منها في الأسواق تبدأ عجلة الانتاج من جديد ويظل الانتاج يتزايد الى أن تحدث أزمة أخرى وهكذا . أى أن النظام الرأسمالي لا يمكن استمراره الا على حساب تدمير جزء من قوته الانتاجية بصفة دورية . ومن الطبيعي يزداد سوء حال العمال بسبب استغناء أصحاب الأعمال عن خدماتهم أثناء الأزمات الدورية ، وآخر من يستفيد في فترات الازدهار .

أما من ناحية المنافسة الحرة في السوق ، تجدها تعمل باستمرار على استبعاد السلع الرديئة واستبقاء السلع الجيدة التي تنتجها المصانع الحديثة المتطورة . وبذلك ينضم أصحاب المصانع المتخلفة الى طبقة الأجراء أى البروليتاريا بعد أن فقدوا أموالهم ، مما يترتب عليه تضخم البروليتاريا ، وازدياد تركيز رأس المال في مصانع قليلة يمتلكها عدد قليل من الرأسماليين الى أن يحدث الانفجار الذى يقضى على النظام الرأسمالي .

٣ ـ التفسير المادى للتاريخ : وقد أوضحنا من قبل الى أن نظرية المادية التاريخية في نشأة الدولة التي تؤكد أن العوامل المادية وبخاصة الاقتصادية ، هي أهم ما يؤثر في نشأة المجتمعات البشرية وتاريخ تطورها .

---

(١٢) كارل ماركس : رأس المال جـ ٢ ص ٧٩ ـ ٩٠ .

وعلى هذا الأساس يقرر ماركس أن النظـام الانتاجى السائد فى أى وقت بذاته مثل النظام الزراعى أو الصناعى ألخ هو الذى يحدد صورة المجتمع والمؤسسات والنظم القائمة فيه ، ربما فى ذلك النظام السياسى والقوانين المعمول بها والدين الذى يعتنقه الناس والفلسفات السائدة (١٣) ٠

وفى كل مجتمع يسود فيه نظام الملكية الخاصة لأدوات الانتاج ، تجد فيه طبقتين طبقة تملك هذه الأدوات ، وطبقة أخرى تعتمد عليها الطبقـة الأولى فى تحويل مجهودهـا ـ عملهـا ـ الى طاقـة نتيجة استخـدام هذه الأدوات ، ومن ثم نرى سيطرة الطبقة الأولى على الثانية ، وتتعمد استغلالها فى أقصى صورة ممكنة ، ولكى تضمن عدم ثورة الطبقـة العاملـة عليها ، فانها تستخدم أجهزة الدولة فى قمعها وارهابها ، بحيث تضع من القوانين والقواعد والنظم ما ينتج لها التحكم فيها بالقـوة المادية ، كما تعمـل على ترويج الأفكار والمعتقدات التى تسهل عليها عملية الاستغلال ٠

ويقرر ماركس أن هذه التناقضات ليست وقفا على النظام الرأسمالى وحده فكل النظم السابقة التى تسود فيها الملكية الخاصة لأدوات الانتاج تعرضت لتناقضـات من هذا النوع أدت الى انهيارهـا وقد فسر ماركس أسباب هذه الظاهرة المتـكررة على أساس نظرة معينة الى التاريـخ تعرف كما اسلفنا باسم : « التفسير المادى للتاريخ » ففى ظل الاقطاع مثلا كان الأسلوب الانتاجى السائد هو الزراعة ، ومن ثم فان أداة الانتاج الرئيسية كانت الأرض ، وبالتالى كان ملاك الأراضى هم الطبقة المسيطرة التى تستغل الفلاحين ، وبيدها أجهزة الحكم تستخدمها فى فرض سيطرتها ، كذلك عند تغير أسلوب الانتاج وصار الاسلوب السائد هو الصناعة الكبيرة فى ظل النظـام الرأسمالى صـار أصحاب رأس المال أى الطبقة البورجوازيـة هم المالكين للمصانع والآلات وبالتالى هم الطبقة المسيطرة فى المجتمع الرأسمالى وتستخدم هذه الطبقة الرأسمالية أو البورجوازية أجـهزة الدولة بعد أن انتزعتها من يد طبقة ملاك الأرض فى تحقيق أهدافهـا الاستغلالية ضـد العمل الصناعيين أى البروليتاريا ٠

٤ ـ **صراع الطبقات** : تنطوى كل المجتمعات البشرية على طبقتـين أحدهما مستغلة تملك وسائل الانتاج وتسيطر على الدولة بحـكم قوتها الاقتصادية ، والأخرى لا تملك سوى مجهودها تبذله مقابل القوت ٠ ومن ثم كانت الطبقتان فى حالة صراع دائم لتعارض مصالحهما ، وهذا الصراع

---

(١٣) Isaih Berlin ; "Kart Marx, His life and Environment, pp. 129-130, 2a. ed. London, 1948.

هو القوة المحركة للتاريخ كما يقول ماركس « فتاريخ كل المجتمعات التى وجدت هو تاريخ الصراعات الطبقية » (١٤) ٠

ومن خلال الصراع القائم بين الطبقة البورجوازيـة مالكة رأس المال وطبقة البروليتاريا يتبلور الوعى الطبقى العمالى فى ظل النظام الرأسمالى بمرور الوقت ويعرفون أن مقاومة الرأسماليين تتطلب تكتل العمـال فى صورة نقابـات واتحادات عمالية على نطـاق قومى أولا ثم على نطاق عالمى ثانيا ، ومتى تحقق اتحاد الطبقة العمالية العالمية أصبح انتصارها مضمونا ضد الرأسمالية ، ولهذا دعا ماركس الى انشاء « الاتحاد الدولى للعمال » ٠

ويتميز الصراع الحالى بين البروليتاريا والبورجوازية بأنه أول صراع يدور مباشرة بين الأغلبية الساحقة من العمال المعدمـين الواعيـة بذاتهـا وبمصالحها فى المجتمـع وأقلية ضئيلة فيه ، عكس الصراعـات الطبقيـة السابقة فكانت تدور بين أقلية تملك أدوات انتاج حديثة تساندها الأكثرية المغلوبة على أمرها من العمال ، وأقلية تملك أدوات انتاج باليـة وقديمة لا تستطيع مقاومة تنافس الصناعة الجديدة ، فتنتصر عليها الطبقة المالكة لوسائل الانتاج الحديثة وبعدها تتنكر للأغلبية العاملة وتعمد الى استغلالها بدورها ٠

وعندما تنتصر البروليتاريا ــ التى تمثل أغلبية المجتمع ــ على الأقلية مالكة أدوات الانتاج ، فانها ستلغى نظام الملكية الخاصة فى وسائل الانتاج وأدواته نهائيا وبذلك ينتهى معها نظام الطبقات ، ليبدأ مرحلة أخرى فى التاريخ البشرى يسوده التعاون بدلا من الصراع الطبقى ٠

٥ ــ **حتمية الثورة** : ويقرر ماركس أن المجتمع الاشتراكى لا يتحقق الا بالثورة الاجتماعية التى تقوم بها البروليتاريا ضد البورجوازية ، كما تعمل على تدمير الأوضاع القديمة وتقيم على أنقاضها أوضاعا جديدة تماما تختفى فيها الملكية الخاصـة فى أدوات الإنتاج ٠ ومن هنا يطالب ماركس بحتميـة الثورة للتغيير الاجتمـاعى دون انتظار حتى تقـع بل يجب على البروليتاريا أصحاب المصلحة أن يستعدوا للثورة ويعملوا على التعجيل بها ، وانتهاز الفرص المواتية للقيـام بها ، لأن الثورة هى قمـة الصراع الطبقى ٠

٦ ــ **دكتاتورية البروليتاريا** : ولكى تأمن البروليتاريا عند نجاحها

---

(١٤) كارل ماركس وفردريك انجلز : البيان الشيوعى ٠

فى الثورة من الثورة المضـادة ، فعلى البروليتاريا واجب الاحتفاظ بالسلطة فى يدها بعد تدمير أجهزة الدولة البورجوازية ، وابدالها بأجهزة أخرى تتلاءم مع أهداف الدولة الاشتراكية الجديدة التى تدخل التغييرات الجذرية فى مختلف الحياة بالقوة والارهاب والقمع حتى تستأصل الأساليب القديمة فى المجتمع ، الى جانب عملها فى تنظيم الانتاج والتوزيع على أساس اجتماعى . ولهذا من حق البروليتاريا فرض دكتاتوريتها على أعداد النظام بمختلف الوسائل التى تؤمنها ، ويقرر ماركس هنا مشروعية دكتاتورية البروليتاريا لأنها تمثل الأغلبية العظمى من المجتمع ضد الأقلية ومن هنا تكون هـذه الدكتاتورية فى الواقع الا التعبير الصـحيح عن الديمقراطية الشعبية لأنهـا تمثل حـكم الأغلبية الكادحـة ، واستمرار ديكتاتورية البروليتاريا مرهون بالقضـاء التام على النظام القديم واقامة النظـام الجديد ، ومن ثم فهى مرحلة مؤقتة لا تلبث أن تزول بقيـام المجتمع اللاطبقى .

٧ ـ **زوال الدولة** : سبق لنا أن بينا أن المادية التاريخية تنطوى على مفهوم محدد فيما يتصل بنشأة الدولة باعتبارها أداة تستخدمها الطبقة المسيطرة اقتصـاديا لتحقيق أغراضها والمحافظة على مركزهـا ، فالدولة بطبيعتها أداة سيطرة قائمة على القمع والارهاب ، وما دام يوجد طبقات فى المجتمع ، فلابد للطبقة التى تملك أدوات الانتـاج أن تستولى على أجهزتها ، ولا يمكن تغيير ذلك الا بزاول الطبقات وقيام المجتمع اللاطبقى الذى لا تعود فيه حاجة الى الدولة وأجهزتهـا ، وعندهـا تتحقق المرحلة الثانية وهى المجتمع الشيوعى .

ثانيا : تطور الفكر الماركسى

ولكن هل وقفت الماركسية التى تعرف بالاشتراكية العلمية الى هذا الحد ؟ هذا ما سنعرفه من التعديلات التى أدخلها لينين عليها والتى اقترنت باسمه أيضا فعـرفت باسم الماركسية اللينينية كرد فعـل لتحول معظم أحزاب دول أوروبا تدريجيـا عن المبـادىء الماركسية ، ولا سيما فى دول غرب أوروبا العريقة فى تقاليدها الدستورية والنيابية . لهذا سنتناول فى هذا الجزء : الماركسية اللينينية ثم المذاهب الاشتراكية الأخرى التى انسلخت من الفكر الماركسى .

(أ) الماركسية اللينينية :

ظل الحزب الديمقراطى الاجتماعى الروسى مرتبطا بالأفكار الماركسية الثورية حتى يمكنه القضاء تماما على النظام الاستبدادى القيصرى ، لكى ينطلق لتحقيق المكاسب السياسية والاقتصادية والاجتماعية من خلال التطبيق الماركسى الثورى دون تعديل أو تبديل أو اعادة نظر فى الأفكار الماركسية كما فعلت الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية فى كثير من دول أوروبا الغربية .

ومنذ مطلع القرن الحالى ، ظهر فريق من الحزب الديمقراطى الاجتماعى الروسى بزعامة فلاديمير لينين (١٥) ، يفسر المذهب الماركسى فى ضوء الظروف السائدة والمتغيرات الموجودة فى أوروبا وبخاصة فى روسيا ، على أساس أنه يجب ألا تعتبر نظرية ماركس شيئا مقدسا ومكتملا لا يمس ، بل على العكس تماما هو الصحيح بأنها « وضعت فقط حجر الأساس فى العلم الذى يجب على الاشتراكيين تنميته فى جميع الاتجاهات اذا أرادوا ألا يفقدوا صلتهم بتطور الحياة (١٦) .

ومن ثم خرج لينين وأنصاره من الحزب الديمقراطى الاجتماعى الروسى وقاموا بانشاء الحزب الشيوعى الروسى — البلاشفة — والذى عرف فى تاريخ الفكر الاشتراكى باسم « الماركسية اللينينية » وهى التى تمثل المرحلة الثانية من الاشتراكية العلمية .

ولقد اسهم لينين فى لاشتراكية العلمية بنقطتين اساسيتين هما :

١ — الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية .

٢ — نظرية الحزب الواحد .

وقد عمل لينين على وضع أفكاره كلها الأخرى على هاتين النقطتين التى قام بتطبيقها — بعد استيلاء البلاشفة على الحكم — فى روسيا .

١ — الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية :

لقد جاءت كل التطورات التالية التى وقعت خلال النصف الثانى من

---

(١٥) cuvinen and others : Fundamentals of Marxism Leninsm.

(١٦) ف — لينين : الحركة الثورية العالمية للطبقة العاملة ص ١٤ (طبعة موسكو عام ٦٧) .

القرن الماضى ومطلع هذا القرن غير مؤيدة لتنبـؤات ماركس ، فلـم تزداد حالة العمال سوءا ، بل تحسنت نتيجة حصولهم على بعض حقوقهم الانتخابية بارتفاع أجورهم وتحسين شروط العمل ، وتركيز جهودهـم فى النقابات والأحزاب السياسية التى تمثل مصالحهم داخل النظام القائم . كذلك لم يتعرض النظام الرأسمالى نفسه القلاقل المتزايدة نتيجة الأزمات الدورية ، ولكنه يخرج منها قويا ولا سيما عندما أوجدت دول أوروبا الرأسماليـة أسواقا جديدة فى المستعمرات التى تم فتحها .

فضلا على أن ملكية رأس المال زادت نتيجة زيادة الأجور مما ساعد اعدادا كبيرة من الأفراد على ادخار جزء من دخلهم واستثماره فى المشروعات الاقتصادية الكبيرة وبذلك توزعت ملكية رأس المال على قاعدة أوسع كثيرا بعد أن كانت فى أيدى قليلة ، ومضافا الى ذلك ان الروح القوميـة كانت أقوى بكثير عند قيام الحرب العالمية الأولى من فكرة العالميـة التى دعت الى تكتل العمال فى نطاقها كشرط من شروط نجاح الثورة العماليـة ، والتى قامت عليها الاشتراكية العلمية .

لهذه الأسباب مجتمعة جاء تحليل لينين الجديد للفكر الماركسى الذى لم تتحقق نبؤاته ليغطى تفسيرا جديدا ظهر فى كتابه : الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية (١٧) .

وقد ذهب لينين الى أن النظام الرأسمالى يمر بمراحل مختلفة آخرها هى مرحلة الامبريالية ، اذ مع زيادة تركيز السيطرة على رأس المال يصل الاقتصاد الرأسمالى الى مرحلة « الرأسمالية الاحتكارية » ، وعندئذ تنتقل المشروعات الاحتكارية الكبرى الى أيدى المصارف والمؤسسات الاستثمارية الأخرى ، حتى يصل الاقتصـاد الرأسمالى الى مرحلة أخـرى تعتبر المهمـة الأساسية فيها هى البحث عن أوجـه لاستثمار رأس المال المتراكم خارج السوق القومى ، أى تصـدير رأس المال الى الخارج ، وتبعا لذلك تتألف احتكارات رأسمالية دوليـة تسعى الى السيطرة على أسواق جديـدة فى البلاد المتخلفة اقتصاديا ، من خـلال اعتمادهـا على حكوماتها فى حمايـة استثماراتها بالقوة العسكرية ــ ثم تأتى آخر مراحل النظام الرأسمالى عندما يتم تقسيم الدنيا كلها بين القوى الرأسمالية الكبرى فى العالم ولا يعود هناك أى مجال آخر للتوسع .

كما أن الدول المتخلفة تتعلم من خلال صراعها مع الدول الامبريالية

---

(١٧) ف. لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية ص ترجمة د. راشد البراوى .

كل أساليب التمرد على مستغليها ، ويتكون لديها شيئا فشيئا « الوعى » بوضعها وما تتعرض له من استغلال ، مثلما تعلمت الطبقة العاملة الصناعية فى الدول الامبريالية من قبل التكتل حيث انتشر بينهـا الوعى الطبقى من خلال صراعها مع أصحاب رؤوس الأموال الذين يمثلون البورجوازيات المحلية ٠

وهكذا فان النظام الرأسمالى بعد أن بلغ آخر مراحلة بالامبريالية لا يلبث أن يسقط صريعا تحت تناقضاته الداخلية بفعل الحروب الناشئة عن المنافسة بين الدول الكبرى ويقظة الشعوب النامية ٠

هذه الاضافة لمفهوم الامبريالية تعتبر اسهاما جديدا جاء به لينين فى الاشتراكية العلمية ٠

٢ ـ نظرية الحزب الواحد :

يعتبر لينين ـ كما يرى البعض ـ أنه رائد الشمولية حيث قدم مفهوم الحزب الواحد فى السياسة فى القرن العشرين ، بعد أن رأى الماركسية فى الربع الأخير من القرن الماضى ومطلـع القرن الحالى قد تحولت الى عقيـدة حزبية سياسية تعمل داخل النظم البرلمانية القديمـة بـدلا من الثورة على هذه النظم وقلبها مما أثبت عجز رؤية ماركس الذى قال بأن وعى جماهير العمال يزداد يوما بعد يوم وستقوم بالثورة دون حاجة الى مساعدة من أى نوع ٠ ومن ثم قرر لينين أن الطبقة العاملة اذا تركت وحدهـا دون تأثـير مركز ، فلا يمكن أن ينمو لديهـا وعى طبقى عمالى ، فكل ما تستطيـع أن تفعله هذه الطبقة بنفسها هو تكوين وعى نقابى فقط ٠

لذا عمل لينين على تكوين الحزب الشيوعى من طليعة بروليتارية تضم عددا من الثوريين المسلحين « بالنظرية الاشتراكية العلمية » لتوجيه ما لدى الجماهير من تلقائية نحو ما فيه مصلحتها الحقيقية بهدم النظام الرأسمالى واقامة ديكتاتورية البروليتاريا كمرحلة أولى لتحقيق المجتمع الاشتراكى ٠ بهذا المفهوم تصبح طليعة الحزب الشيوعى هى وحدها التى ينمـو لديها الوعى الطبقى مكتملا بينما جماهير العمال فان لديها التلقائية التى فى حاجة الى الحزب الشيوعى الذى يفتح عينها على حركة التاريخ ويقودها حتى تحقق مصيرها نتيجة هذا التوجيه الثورى من الحزب الشيوعى ٠

لهذا كان الحزب الشيوعى عند لينين وحدة ايديولوجية ، كل مهمته هى التوعية والقيادة ، وبذلك أصبح الحزب الشيوعى عند لينين لا يضم

كل الطبقة العاملة التي تمثل وحدة اقتصادية تضم قطاعا ضخما يمثل الأغلبية من السكان ، وانما اقتصر الحزب الشيوعي على طليعة البروليتاريا التي توجه هذه الطبقة لصالحها .

ومن ثم جاء تعريف الحزب الشيوعي الذى أصدرته الدولية الشيوعية التي تألفت من الأحزاب والمنظمات الشيوعية بعد انفصالها عن الدولية الثانية كالآتي : « يعتبر الحزب الشيوعي جزء من الطبقة العاملة ، وهو أكثر اجزاء هذه الطبقة تقدما ووعيا طبقيا ومن ثم فهو أكثرها ثورية ، وليس للحزب مصالح سوى مصالح الطبقة ككل وبالتالى فالحزب هو الأداة السياسية التنظيمية التي يستخدمها أكثر قطاعات الطبقة العاملة تقدما لتوجيه جماهير البروليتاريا وشبه البروليتاريا فى الطريق الصحيح » (١٨) مما جعل ستالين يقرر أن ديكتاتورية البروليتاريا هي في الواقع ديكتاتورية الحزب باعتباره القوة الموجهة الرئيسية للبروليتاريا (١٩) .

وكان لينين يفضل التنظيم المركزى الطابع واطلق على أسلوبه مبدأ « المركزية الديمقراطية » (٢٠) . وكانت تعنى أن كل جهاز من أجهزة الحزب يلتزم التزاما دقيقا بالقرارات التى تتخذها أية هيئة ذات مركز أعلى فى سلسلة القيادة .

قصارى القول ان اسهام لينين فى تطور الفكر الماركسي يقوم على نظريته فى الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية ، وأيضا على نظريته الشمولية فى الحكم التى أطلق عليها « مركزية الديمقراطية » فى ظل نظام الحزب الشيوعى صفوة البروليتاريا التى تكون بالتالى ديكتاتورية الحزب الشيوعى باعتبار القوة الموجهة الرئيسية للطبقة العاملة لكي تعرف ان مصلحتها فى هدم النظام الرأسمالى واقامة المجتمع الاشتراكى .

(ب) المذاهب الاشتراكية الأخرى :

نتيجة تطور الليبرالية التى عرفت بالديمقراطية الغربية فى بعض دول غرب أوروبا تأصلت فيها التقاليد الديمقراطية حيث اكتسبت

---

(١٨) انظر سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الخامس ص ١١١٢ .

(١٩) ٢ . س : ص ١١١٤ .

(٢٠) ٢ . س : ص ١١١٦ .

الديمقراطية تبعا لهذا التطور فى انه يمكن حل المشكلة الاجتماعية بدون عنف وديكتاتورية الطبقة العاملة .

ولهذا ظهرت مدارس تدعو الى تحقيق الاشتراكيـة الأساسية عن طريق استخدام **الأساليب الديمقراطية البرلمانية تمثلت فى مدرستين هما :**

١ ـ الديمقراطيـة الاجتماعيـة التى انبثقت أصـلا من المفاهيـم الماركسية .

٢ ـ الديمقراطية التدريجية التى لم تقم على أساس ماركسى .

كما ظهر تطور آخر تمثل فى السندكالية التى تهدف الى حل المشكلة الاجتماعيـة بأساس مختلـف وبأساليب مختلفـة عن المدرستين اللتـين ذكرناهما آنفا وسنعرض لهذه المذاهب الثلاثة على حدة بشىء من التفصيل فيما بعد .

سبق لنا أن أوضحنا أن الجماعية Collectivism هى تعبير عن المذاهب التى ترى الغاء الملكية الخاصة فى وسائل الانتاج الرئيسية وتقل هذه الملكية الى الدولة ، وتعرف أحيانا هذه الاتجاهات الجماعية بمصطلح اشتراكية الدولة State Socialism . ومن ثم نرى دعاة الغـاء الملكية الخاصة ينقسمون الى عدة مدارس ، ولكن يجمعهـم الاعتراض على نقل الملكية الى الدولة ، لأن ذلك لا يعنى سوى تغيير الرأسماليين الأفراد برأسمالى واحد محتكر هو الدولة ، مما يضع جميع أفراد الدولة كمستهلكين ومنتجين تحت سيطرة قلة من البروقراطيين الذين يتمتعون بسلطات واسعة فى جميع النواحى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ولهـذا ينادون بنقل ملـكية أدوات الانتاج الى النقابات والاتحادات العماليـة ، وتعـرف مدرستهم باسم « السندكالية Syndicalism ، أما المدرسة الثانية فتعرف باسم « اشتراكية الطوائف المهنية Guild Socialism ويفضل انصارها نقل الملكية لوسائل الانتاج والتوزيـع الى « اتحادات المنتجـين Producers Associations

أما أنصار الجماعية التى تنادى بنقل ملكية وسائل الانتاج الى الدولة فقد انقسموا الى مدرستين أولاهما تتسم بالاتجاه الثورى Revolutionary وتدعو الى تحويل الملكية الخاصة الى ملكية عامة عن طريق حتمية الثورة وتمثلها الاشتراكية العلمية التى أتى بها كارل ماركس ثم التعديلات التى أدخلت عليها عن طريق لينين فعرفت باسم اللينينية وقد سبق لنا عرضهما آنفـا . أما المدرسـة الثانيـة فهى التى عرفت بالاتجـاه « التدريجى ـ

التى عرفت Reformism عن طريق الاسلوب الاصلاحى Gradualist كذلك « الاشتراكية الديمقراطية Democratic Socialism ويرى دعاتها امكان تحقيق التحول من الملكية الخاصة الى الملكية العامة عن طريق اصلاح النظام القائم شيئا فشيئا من خلال استخدام القوة السياسية للجماهير العاملة فى اطار المؤسسات الديمقراطية البرلمانية المتعددة الأحزاب وأهم مدارس هذه الاتجاه هى « الفابية Fabianism » والأحزاب الديمقراطية الاجتماعية بعد أن نبذت أساسها الماركسى حيث انها انبثقت أصلا من المفاهيم الماركسية وسنعرض لها تفصيلا الآن ٠

١ ـ الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية

بعد ما تبين لدعاة الاشتراكية العلمية فى النصف الثانى من القرن الماضى بعد أن فشلوا تماما فى تحويل ثورات ١٨٤٨ المندلعة فى عدد من دول غرب أوروبا الى ثورات اجتماعية ـ استحالة تحقيق التغيير بالثورة كما تصوروا من قبل ، فان الأمر يتطلب اعدادا مسبقا لاثارة الوعى الطبقى عند العمال وتكتيلهم على الصعيد القومى والدولى وكان العمال الألمان أكثر استجابة لنداء ماركس فى عام ١٨٦٤ الذى دعا العمال الى تنظيم أنفسهم للعمل على تولى السلطة السياسية باستخدام قوتهم الانتخابية تمهيدا للقيام بالثورة الاجتماعية المتوقعة ، لهذا قام العمال الألمان بتأليف « الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى » عام ١٨٦٩ وبذلك يعتبر أول حزب سياسى يمثل الطبقة العاملة فى المانيا ٠ وقام هذا الحزب أساسا على مبادىء الفكر الماركسى ومن ثم فيمكن أن نلخص الى أن الأساس الذى قام عليه تصور الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية فى معظم دول غرب أوروبا التى يسود فيها النظام البرلمانى المتعدد الأحزاب ، فيصبح بذلك امكان قيام حزب اشتراكى ماركسى مشروع فيها هو أساس قائم على التفسير للتعاليم الماركسية فيما يتصل بتحقيق الاشتراكية عن طريق ما يلى :

١ ـ بناء حزب سياسى كبير تسانده معظم القوة الجماهيرية ، يعمل على الحصول على أغلبية برلمانية يمكنه التصويت بها فى البرلمان على وضع دستور جديد على أساس اشتراكى ٠

٢ ـ وعند مقاومة الهيئة التنفيذية والقوى الأخرى الرأسمالية لما تقرره الأغلبية الاشتراكية فى البرلمان ، يوجه لهذه القوى انذارا باستخدام الاضراب العام أو اعلان الثورة ، وبذلك يتم استسلام الطبقات

الحاكمة لمطالب الاشتراكيين عن طريق الثورة بدون عنف أو بأقل من العنف وداخل الاطار الدستورى (٢١) .

هكذا صار المفهوم الماركسى وتفسيره فى ايجاد صيغة جديدة يتم بها تحويل المجتمع الرأسمالى الى مجتمع اشتراكى عن طريق تحقيق الثورة بدون عنف كما استلفنا ولكن لم يدم استمرار هذا المفهوم الماركسى على الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية وانما ظهرت حركة جديدة عرفت باسم « حركة المراجعة » .

حركة المراجعة : Revisionism

قامت من نفس الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى تنادى باعادة النظر فى المفاهيم الماركسية الموضوعة من نصف قرن فى ظروف تختلف تماما عن الظروف القائمة فى نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ومن وجب العمل على اعادة النظر فيها ومراجعتها حتى تكون أقرب الى مواقع الحركات الاشتراكية الموجودة والتطورات التى حدثت فى النظام الرأسمالى .

وقد أنكر المراجعون وعلى رأسهم ادوار برنشتاين المفاهيم الأساسية فى الاشتراكية العلمية وهى :

١ ــ رفض مفهوم الثورة أساسا ، لاقتناع المراجعين بأن النظام النيابى يحقق الاشتراكية بادخال الاصلاحات الاجتماعية باستخدام الأغلبية الاشتراكية البرلمانية دون حاجة الى الثورة المفاجئة لقلب النظام الرأسمالى .

٢ ــ نبذ المراجعون فكرة الصراع الطبقى باعتباره الأداة الرئيسية فى التغيير الاجتماعى ، كما عارض المراجعون النداءات الطبقية البحتة التى يتمسك بها أنصار المذهب الماركسى الأصلى مثل كارل كاوتسكى . ولكن اتجاه المراجعين يتمثل فى مفهوم التضامن الاجتماعى .. ومن ثم أصبح الاتجاه السائد فى حركة المراجعين هو التفكير على أساس مصلحة المجتمع وليس على أساس مصلحة طبقية معينة هى البروليتاريا .

٣ ــ كما رفض المراجعون القول بأن العوامل الاقتصادية هى التى تلعب الدور الرئيسى فى تحديد صور المجتمعات والأفكار والأوضاع

---

(٢١) ج . هـ . كول : تاريخ الفكر الاشتراكى : ترجمة الدكتور عبد الكريم احمد ج ٣ ص ٢٤٦ .

الاجتماعية السائدة ، كما رفضوا مفهوم ديكتاتورية البروليتارية كمرحلة أساسية فيتم فى ظلها التحول الاشتراكى . ولهذا أعلن المراجعون تمسكهم بالديمقراطية البرلمانية باعتبارها الأساس الوحيد الممكن لتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة .

٤ ـ هاجم المراجعون دعوة الماركسية الى نبذ القومية على أساس ان العمال لا وطن لهم ، فقد أصبح هذا القول غير صحيح تماما لأن العمال يستخدمون مبدأ حق الانتخاب فى المشاركة الايجابية فى حكم مجتمعاتهم وبذلك تحولوا الى مواطنين يهمهم أمر وطنهم ، وعليهم الوقوف الى جانب حكوماتهم القائمة مدافعين عن الوطن وعاملين على تحقيق مصالحه .

وبالرغم من ادانة الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى لحركة المراجعين واعلانه فى مؤتمره عام ١٨٩٩ بتمسكه بالمبادىء الماركسية ، الا ان الحزب سار بعد ذلك فى الاتجاه الذى رسمته هذه الأفكار بصورة متزايدة ، وسار على منواله بعد ذلك معظم الاحزاب الديمقراطية الاجتماعية فى أوروبا الى ان قامت الحرب العالمية الأولى وتحولت هذه الاحزاب عن التمسك الشديد بادعائها بانها تقوم على أساس الفكر الماركسى (٢٢) .

٢ ـ الاشتراكية التدريجية الفابية

لقد ظهرت مدرسة « الاشتراكية التدريجية Gradualist Socialism نتيجة دعوة الجمعية الفابية ابتداء من عام ١٨٨٠ م (٢٣) ويتلخص المبدأ الرئيسى فى الاشتراكية الفابية فى أنه يمكن تحقيق الاشتراكية تدريجيا بالوسائل الديمقراطية البرلمانية ـ وهذه الاشتراكية الفابية لم تقم أساسا من فكر ماركسى بحت وانما استمدت مفاهيمها من كتابات جون سيتوارث ميل وبعض الراديكاليين الانجليز من الليبراليين .

والاشتراكية الفابية ليست حركة ثورية تهدف الى قلب النظام القائم هى التطور المنطقى والضرورى لهذا النظام نتيجة لاتجاهات موجودة فيه أصلا . فهى عملية تطورية تدريجية ولابد أن تتم

---

(٢٢) م . س : ج ٣ ص ٢٤٩ .

(٢٣) E. R. Pease. History of the Fabian Society,. and after p 8. 2nd ed. London, 1925.

كذلك انظر مقالات فى الاشتراكية الفابية تأليف لبرنارد شو : ترجمة محمد عبد الله الشفقى (مجموعة اخترنا لك) .

تحت الضغط الديمقراطى الناجم عن حصول أعداد أكثر فأكثر من الناس حق الانتخاب ، والادراك المتزايد من جانبهم لقدرتهم على توجيه شئون المجتمع بأنفسهم ، وتوزيع الناتج الاجتماعي بقدر أكبر من العدالة دون حاجة الى طبقة الرأسماليين وملاك الأراضى من المحتكرين لوسائل الانتاج الذين يسيطرون على المجتمع اقتصاديا وسياسيا وابتزاز أرباح هى أصلا على حق الانتخاب ، والادراك المتزايد من جانبهم لقدرتهم على توجيه شئون الفابيون فى تفسيرهم لهذا الاستغلال من جانب الطبقات المالكة على نظرية الايجار فقط دون التفسير الماركسى الذى يقوم على « فائض القيمة » ٠

ونظرية الايجار مؤداها أن قيمة الأراضى الزراعية وأراضى البناء مثلا ترتفع مع زيادة العمران والنمو الاقتصادى فى المجتمع دون أن يبذل أصحابها أى مجهود من جانبهم فى تحسينها ، أو ينفقون عليها أى مال أو يتعرضون لأية مخاطرة وبالتالى فان كل زيادة من هذا النوع فى قيمة الأرض هى فى الواقع نتيجة حاجة المجتمع اليها ٠ بل ان الأرض لا يستخدمها صاحبها فى حاجاته الشخصية ليست لها فى الحقيقة أية قيمة بدون هذه الحاجة الاجتماعية ، أى أن المجتمع هو فى الوقائع خالق القيمة ٠ ولكن برغم ذلك فانه يدفع ايجارا متزايدا لاستخدامها وينطوى ذلك على ظلم اجتماعى يجب العمل على ازالته بنقل ملكية الارض الى المجتمع ككل بحيث لا يدفع فيما تنتجه هذه الأرض سوى قيمة العمل المبذول فى الانتاج فعلا والمواد المستخدمة فيه ٠ وينطبق نفس الشيء على رأس المال ، فوجود قدر كبير منه لدى أى شخص يزيد عن حاجاته الفعلية لا قيمة له فى ذاته ، الا اذا استخدم فيما يسد حاجة من حاجات المجتمع فالمجتمع هو الذى يخلق قيمة رأس المال ، وكلما الحاجة اليه ارتفع سعر الفائدة أى أرباح صاحب رأس المال دون أن يبذل أى جهد من جانبه ، ومن ثم فان رأس المال أيضا يجب ان ينتقل الى الملكية العامة ٠

كما نرى ان الاشتراكية الفابية ترفض مبدأ صراع الطبقات الموجودة فى الاشتراكية العلمية ، لأن الفابيون يرون أن الكفاح من أجل تحقيق الاشتراكية لا يعنى ضرورة اثارة الطبقة العاملة ضد الطبقة البورجوازية فى صراع حيث ينتهى بالقضاء على احداهما مع ان الواضح أن كثير من ابناء الطبقة البورجوازية يقفون الى جانب الطبقة العاملة بل النظرية الاشتراكية نفسها هى نتاج المفكرين من ابناء الطبقة الوسطى ٠

ومن ثم نجد من الطبيعى ان يذهب الفابيون الى أن الدولة ليست بطبيعتها أداة طبقية ، فالدولة عندهم ضرورية فى المجتمع الاشتراكى ، كما

هى فى المجتمع الرأسمالى ، فهى أداة محايدة فهى تعكس نوع الحكم سواء كان ناجما عن القوة السياسية التى تمثلها أكثر الطبقات عددا من النظام الديمقراطى أو ناجما عن القوة الاقتصادية المالكة لوسائل الانتاج • أما اذا كانت المسيطرة فى المجتمع محصلة الارادات المختلفة فيه أمكن توجيه هذه الأجهزة لخدمة المجتمع ككل وتحقيق العدالة الاجتماعية للجميع •

وكان نتاج هذه الاشتراكية الفابية ظهور حزب العمال البريطانى وتوليه الحكم فى أوائل القرن الماضى فى العشرينات •

٣ ـ السندكالية

يعنى المذهب السندكالى مجموعة من المبادىء التى تهدف الى حل المشكلة الاجتماعية على أساس مختلف وبأساليب مختلفة عما تدعو اليه المدارس الاشتراكية التى تعرضنا لها الآن •

لقد ظهرت السندكالية من حركة كانت قائمة فعلا بين العمال الفرنسيين وكانوا منظمين فى تكتلات محلية فى كل منطقة بذاتها أيا كانت الصناعات أو الحرف التى يشتغلون بها وتحمل اسم أسواق العمل Bourses de Travail ثم فى تكتلات على المستوى القومى فى صورة نقابات تضم العمال الذين يشتغلون بصناعة واحدة أو مهنة واحدة فى فرنسا كلها ويجعلها ما يسمى بالاتحاد العام للعمل • وفى مطلع القرن العشرين حدث ائتلاف بين هذين النوعين من التنظيمات فى اتحاد عام واحد • ومن هذا الاتحاد انبثقت مجموعة الأفكار التى تعرف باسم المذهب السندكالى هى كالآتى :

١ ـ تتفق السندكالية مع المدارس الاشتراكية فى أن المشكلة الاجتماعية والأوضاع السيئة التى يعيش فيها العمال نجمت بصفة أساسية عن الأسلوب لذى يعمل به النظام الرأسمالى القائم على الحرية الاقتصادية والمنافسة ، وعلاجها هو الغاء هذا النظام والتخلص من الملكية الخاصة عن طريق الصراع الطبقى لذى ينتهى بالثورة المفاجئة لاقامة النظام الجديد •

٢ ـ ترى السندكالية الغاء الدولة من النظام الجديد ، فالمجتمع الذى تريده يجب أن يكون خاليا من أية سياسة مركزية وانما يتألف من اتحادات اختيارية بين المنتجين مثل النقابات تنتقل اليها ملكية وسائل الانتاج وتديرها لحساب المجتمع وينطوى هذا التطور على جانبين مهمين يتمثل أولهما فى أن ملكية العمال المنتجين لوسائل الانتاج هو ضمان

لحرية العامل وتخليصه من الاستغلال سواء من جانب الموظف البيروقراطي ، مما يجعل العامل يعمل على زيادة الانتاج وتحسين جودته .

فضلا على ان الدولة تعتبر أداة استغلال في يد طبقة الرأسماليين أو طبقة الموظفين وهم في نظر السندكالية كالرأسماليين تماما ، فهما بلغت درجة الديمقراطية في الدولة فان السلطة المركزية التي تمثلها الدولة هي التي يتولد عنها مرض البيروقراطية وتحكم الموظفين .

٣ ـ ترى السندكالية ان الأسلوب الذي يمكن اتباعه هو ما يسمى « بالعمل الصناعي المباشر » من جانب العمال أنفسهم باستخدام سلاح الاضراب ، لأن أصحاب المذهب السندكالي لا يؤمنون « بالعمل السياسي » عن طريق الأحزاب السياسية والبرلمانات حيث تعاونت الأحزاب الاشتراكية في فرنسا مع الطبقة البورجوازية في الحكم ثم تحولها شيئا فشيئا عن الأهداف الاشتراكية .

من هذا يتضح أن أنصار المذهب السندكالي هو تحرير الانسان من كل سلطة وقد جعلت دعوتهم الى الحرية وعدائهم للدولة ، ولأية سلطة مركزية ، قريبين من المذهب الفوضوي الى حد انه صار يطلق على مذهبهم مصطلح « السندكالية الفوضوية » .

قصارى القول أن المذهب السندكالي يمكن تحقيق مجتمعه عن طريق ملكية اتحادات المنتجين لوسائل الانتاج والتوزيع بدلا من الدولة التي يجب الغاء وجودها تماما .

وقبل ان ننتقل الى نقطة جديدة في موضوع بحثنا وهي مدى أخلاقية النظام الماركسي ، نرى أن نشير الى أن المذاهب الجماعية بصفة عامة تشترك في خصائص مشتركة بينها هي :

١ ـ الشمول : Tololitarian

ويعني ان الدولة تملك جميع الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وهدفها تحرير القوى الانتاجية من قيود الملكية الخاصة حتى تحقق الرفاهة لجميع أفرادها .

وقد ترتب على هذا اتخاذ موقف معين من التنظيم السياسي للمجتمع متضمنا بالضرورة الجوانب الاقتصادية والاجتماعية وهو ما يعرف بالايديولوجية Idealogy

٢ ـ التعـــاون : Co. Operation

هذا المبدأ يحد من مبدأ المنافسة الحرة ، لأن التعاون يحقق الهدف الاجتماعى من خلال قواعد موضوعة لتنمية أساليب التعاون فى تنظيـــم المجتمع والانتاج مما يقصر المنافسة على تحقيق الأهداف التى يحددهـــا المجتمع لنفسه بدلا من الصراع الموجود فى مجال المنافسة الحرة .

٣ ـ الحافز الاجتماعى : Social Impulse

ويحل محل حافز الربح فى المذهب الفردى فى جانبه الاقتصـــادى والحافز الاجتماعى ما يفوق التقدير المادى نتيجة لعمله من أجل الخـــير الاجتماعى .

٤ ـ قيمـة العمـــل : Value of Labour

العمل في النظم الجماعية أصبح هو المعيار الرئيسى فى توزيع الناتج الاجتماعى حتى تتحقق العدالة ، ثم أصبح العمل حقا لكل فرد فى المجتمع الذى يجب على السلطة السياسية أن توفر له فرصه المتكافئة للجميع . وبذلك احتل « حق العمـــل » مكـــانة بين الحقوق الأساسية أو الحريات الايجابية التى يتضمنها هدف الرفاهة الاجتماعية .

٥ ـ التخطيط : Planning

فالتخطيط يعنى تحديد امكانيات الدولة وتوجيهها نحو أهـــداف محددة طبقا لأولويات خاصة تضعهـــا الدولة ذاتها عن طـــريق السلطـــة السياسية الممثلة لها . فالتخطيط أساسا ينطوى على فكرة تدخل الدولة للحد من الأضرار التى تنجم من ترك الأمور الاقتصادية لقوانين الســـوق الاقتصادية التى عرفت بنظرية التوافق الطبيعى التى تقـــوم على افتراض ومصالح المجتمع ما لم يحدث أى تدخل فى مسارها (٢٤) .

كما تبين لنا من خلال تطور الفكر الاشتراكى أن المدارس الجديدة فى الاشتراكية نبذت فكرة أن الدولة بطبيعتها أداة تستخدمها الطبقـــة المسيطرة اقتصاديا فى تأمين مركزها وقمع الطبقات الكادحة المستغلة ،

---

(٢٤) Adolf. A. Berle : The Twentieth Century Copitalist Revolution, p. 211. (London, 1955).

بل اعتبرت الدولة أداة محايدة يمكن استخدامها فى تحقيق الاصلاح الاجتماعى المنشود ليكون فى خدمة المجتمع ككل ، فضلا عن طرح ونبذ فكرة الصراع الطبقى باعتباره القوة المحركة الرئيسية فى التغير الاجتماعى لايمانها بامكان التحول عن طريق النظام الديمقراطى بدلا من الثورة وبذلك احتل « حق العمل » مكانة بين الحقوق الأساسية أو الحريات قوانين اقتصادية طبيعية تحقق توافقا تلقائيا بين مصالح الأفراد الخاصة والعنف .

ثالثا — الأخلاق فى النظام الماركسى

الانسان فى نظر الماركسية مفهوم نسبى بالدرجة الأولى ، ذلك أن مفهوم الانسانية يتبدل ويتغير ويتجدد ، ومع ذلك فكل تغير وتجدد ان هو الا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم ، بمعنى أن الانسان لن يتمتع بخلود أبدى ، بل سيظل مرحلة انتقالية ومن ثم فان الماركسية تنظر الى الانسان من حيث علاقته بالبيئة التى تحيطه من ظروف اجتماعية وتاريخية تشمل الأوضاع الطبقية والاقتصادية التى تلازمه ، وتحدد أخلاقه وأهدافه العليا . اذن فذات الانسان عند الماركسية انما تظهر فى عمله اليومى من خلال اثبات وجودها فى اطار صيرورة الحوادث والوقائع الحسية الملموسة ، وبذلك تكون علاقة الانسان بالكون عمل وكفاح وليست علاقة ميتافيزيقية (٢٥) .

لهذا اهتم الماركسيون بعوامل الانتاج باعتبارها الأساس الحقيقى أو البناء الأسفل Infra-Structure الذى اليه يستند البناء الاعلى Supra-Structure وكما نعلم أن البناء الأعلى — الفوقى — يتعلق بكل المظاهر العليا للفكر الانسانى المتمثل فى الايديولوجيا والفلسفة والفن والتشريع والأخلاق ، ولمعرفة تحليل المجتمعات ومعرفة تطورها واتجاه تاريخها ، فانه يجب الرجوع فيه الى دراسة البناء الأسفل — التحتى — أى البناء الاقتصادى المتعلق بدراسة القوى الانتاجية لتلك المجتمعات باعتبار أن طريقة الانتاج فى الحياة المادية هى المسيطرة على كل عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والفكرية .

وهكذا فنظام علاقات الانتاج الذى يتكون فيه النظام الاقتصادى

---

(٢٥) دكتور على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى ص ٣٩١ وما بعدها .

للمجتمع هو نوع من القاعدة التي يقوم عليها بناء فوقي ، أي نظام من الأفكار والنظريات الاجتماعية ، والأخلاقية ، ومختلف المؤسسات والتنظيمات السياسية والقانونية والثقافية (٢٦) •

من هذا المنطلق نتساءل هل للماركسية أساس أخلاقي ؟ هـذا ما سنوضحه ولا يغيب عنا أن المذاهب الخلقية عند الماركسية مستمدة من المبدأ الفلسفي العام الذي اتخذه ماركس وهو لا وجـود للطبيعة البشرية بمعناها المطلق ، وان أفكار الناس عما هو خير وعما هو شر يحددها البناء الاقتصادي في ذلك الجهاز الاجتماعي الذي يكونون هم جزءا منه ، وهـو أيضا أي ماركس لم يكن يهتم بأخلاق الأفراد بل كان اهتمامه منصـبا على أخلاق الجماعات ، مع ملاحظة أن الجماعة عند ماركس كانت « الطبقة » وليست « الأمة » ، وكان صراع الطبقات ، هو القوة التي تقف خلف فلسفة التاريخ العامة وهذه استنبطت المذاهب الخلقية الخاصة بهـا ، بيـد أن ماركس قد ذهب أبعـد ممـا ذهب اليه هيجـل حيث أشار هيجل الى أن التصرفات التي لا يمكن تبريرها بالمعايير الأدبية « لمحكمة الشرطة » قـد يصادق عليها في النهاية « تاريخ العالم » الذي اتخذه معيارا مخالفا ، بينما ماركس اشار الى أن الأمم أو زعماءها أحرار في التصرفات حسبما يشاءون على أمل تحظى تصرفاتهم بالمصادقة على هذه الصورة •

ونجد أن النظام الخلقي في أي مجتمع عند ماركس ـ شأنه في ذلك شأن الدين والقوانين في ذلك المجتمع ـ ان هو الا جزء من ذلك البنـاء المتراكب الذي أنشأته ظروف الانتاج وهو يعكس دائما مصالح الطبقة السائدة ، وليس له من قيمة اذن أكثر من أنه تعبير عن أخلاق الطبقات » ، وطالما أن نظام الطبقات باق فلا نفع يرجى من مناقشتها ، ولن يكون ارساء الأخلاق على أساس صحيح ممكنا الا بعد تقويض اركان هذا النظام ويستدل على ذلك من البيان الشيوعي الذي تضمن أقوى اتهام للنظـام الرأسـمالي واستغلاله كما أن استخدم ماركس للفظ « الاستغلال » جاء وصفا للعلاقات الاجتماعية متخذا من كتابه « رأس المال » سمة الدليل العلمي البحت على المصير الذي يجب أن يلقاه النظام الرأسمالي في نهاية الأمر عن طريق قيام الثورة والقضاء عليه تماما ، والسبب في ذلك ان الرأسماليين يعملون في نظام يكمن فيه الفساد •

---

(٢٦) أ • ب السياسة : تاليف مجموعة من الكتاب السوفيت ترجمة سعد رحمى ص ١٤ (دار الثقافة الجديدة عام ٨٢) •

ولكن الأخلاق الماركسية لم تقف عند هذا الحد وانما اضافات انجلز ولينين قد حددت معالم الأخلاق الماركسية بصورة أوضح وأدق . ونجد انجلز في كتابه « ضد دوهرنج » يرفض أية محاولة تهدف الى فرض أى مذهب خلقى على الماركسية مهما كان شأنه بوصفه القانون الأخلاقى الدائم النهائى الذى لا يتغير أبدا بحجة أن عالم الأخلاق له هو أيضا مبادؤه الدائمة التى تسمو على التاريخ وعلى الخلافات بين الأمم ولهذا تقرر الماركسية أن كافة النظريات الخلقية السابقة انما هى النتاج ـ فى التحليل الأخير ـ للطور الاقتصادى الذى بلغه المجتمع فى تلك الفترة المعينة من الزمن ، وحيث أن المجتمع كان قد انتقل قبل ذلك الى خصومات بين الطبقات ، فقد كانت الأخلاق دائما هى أخلاق الطبقات وهى اما برزت سيادة الطبقة الحاكمة ومصالحها أو مثلت بمجرد اشتداد ساعد الطبقة التى وقع عليها الاضطهاد ، ولا شك انه كان فى هذه العملية على وجه عام تقدم فى الأخلاق كما كان هناك تقدم فى كافة فروع المعرفة الانسانية الأخرى ، ويستطرد انجلز بأنه لم يتجاوز بعد أخلاق الطبقات وان الأخلاق الانسانية الحقة هى التى تسمو على الخصومات بين الطبقات وتراثها الفكرى ، لا تصبح ممكنة الا فى طور يبلغه المجتمع لا يتغلب فيه على الخلافات بين الطبقات فحسب بل يكون قد نسيها فى حياته العملية .

اما رأى لينين فى الأخلاق ، فقد تضمنته رسالته « هناك شيء يقال له الاخلاق الشيوعية ؟ أهناك شيء يقال له الآداب الشيوعية ؟ لا شك فى وجود هذه وتلك ، وكثيرا ما تصور على انه ليست لنا مذاهب أخلاقية خاصة منا ، كثيرا جدا ما يتهمنا البرجوازيون بأننا نحن الشيوعيين ننكر كل مبادىء الاخلاق ، وما هذه الا وسيلة لذر الرماد فى عيون العمال والفلاحين . فكيف ننكر الأخلاق والآداب ؟ ننكرها بالمعنى الذى يبشر به البرجوازيون الذين استمدوا المذهب الأخلاقية من وصايا الله أو انهم بدلا من أن يستمدوا المذاهب الخلقية من وصايا الله استمدوها من مصطلحات المثاليين أو اشباه المثاليين من المذاهب الأدبية المستمدة من الأفكار غير الانسانية وخارج نطاق الطبقات . ونقول ان هذا خداع بل غش يستفيد منه أصحاب الأراضى والرأسماليون ، كما نقول ان مذاهبنا الخلقية تخضع كلها لصراع الطبقات الذى تقوم به الطبقة العاملة ، وان مذاهبنا الخلقية مستمدة من المصالح التى يتمخض عنها صراع الطبقات الذى تقوم به الطبقة العاملة ، ومازال صراع الطبقات مستمرا ، ونحن نخضع مذاهبنا الخلقية الشيوعية

(٢٧) خطاب الى المؤتمر الثالث لعصبة الشباب الشيوعى المنعقد فى ١٢ اكتوبر عام ١٩٢٠ .

الى هذا الواجب ونقول مذاهب الأخلاق هي التى تعين على هدم المجتمع الاستغلالى القديم وعلى توحيد كافة الكادحين حول الطبقة العاملة التى تعمل على خلق مجتمع شيوعى جديد ونحن لا نؤمن بمذاهب خلقية دائمة » .

ونحن نرى من هذا أن لينين قد قبل التقسيم الفاصل الذى وضعه ماركس بين البرجوازية والطبقة العاملة ، وقد سار عليه ولكنه فى صورة تفسيرية أكثر .

قصارى القول أن الخطوط الرئيسية لمذاهب الأخلاق عند الماركسيين تجدها مادية طبيعية حيث أن الانسان وليد الطبيعة ومقيد بقوانينها ، والمجتمع يتطور وفقا لهذه القوانين لا وفقا لأحلام الانسان ومثله ، ومن ثم فان صراع الطبقات أمر جوهرى ومن هذا الصراع يتولد مذهب الثورة الاشتراكية الذى يحول الماركسية من نظرية الى مذهب النشاط العدوانى كقول تروتسكى « ان أرقى صورة من صور الصراع بين الطبقات هى الحرب الأهلية التى تضعف بكافة الروابط الخلقية من الطبقات التى تعادى كل منها الأخرى » (٢٨) . ومن ثم فان أساس الأخلاق الماركسية هو ما يسميه الماركسيون الحاليون « بالحالة الانسانية الثابتة » التى تكون فيها ظروف الانتاج هى العامل الفاصل أى أنها مذاهب أخلاقية متأصلة فى المطالب والاحتياجات المادية دون الوجدانيات ، وبذلك يمكن القول ان هذه الأخلاق الماركسية تنبذ أى عنصر رفيع الشأن كالدين والروح وما يتعلق بهما من أخلاق الماركسية تنبذ أى عنصر رفيع الشأن كالدين والروح وما يتعلق بهما من أخلاق سامية تدعو الى المحبة والتعاون والسلام . كما أن الأخلاق الماركسية تعنى « أخلاق الطبقة العاملة » التى تلغى الدولة الرأسمالية وبين انشاء المجتمع الذى تنعدم فيه الطبقات أى ذلك الطورين أطوار الطبقة العاملة الذى وضعه لينين بأنه طور « العنف الذى لا يقيده قانون » وكما نرى أن اخلاق الطبقة العاملة تستخدم أحيانا مرة أخرى للدلالة على أخلاق المجتمع الذى تنعدم فيه الطبقات فى ذلك الطور « الطور الراقى من الاشتراكية » الذى يقع فى المستقبل ولكن ستؤدى اليه حتما ديكتاتورية الطبقة العاملة .

بعد ان عرضنا للفكر الماركسى وتطوره من جميع المناحى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية ، يبقى أمامنا تعليقنا على هذا الفكر السياسى الماركسى من خلال اقتصاده وأخلاقه .

---

(٢٨) كاريو هنت : الشيوعية نظريا وعمليا ص ١٠٣ الناشر دار الكتاب العربى .

تعقيب

ان تعقيبنا يدور حول أسئلة معينة ومحاولة الاجابة عليها من خلال هذا التعقيب وأول هذه الاسئلة : هل حقا الماركسية هى الاشتراكية العلمية ؟ وثانى هذه الاسئلة هل النظام السياسى الماركسى نظام ديمقراطى ؟ والثالث عما اذا كان هذا النظام الماركسى له أساس أخلاقى ؟ وأخيرا وهل الماركسية قامت من أجل الطبقة العاملة وضد التوسع الامبريالى ؟ هذا ما سوف نجيب علية الآن ليتبين لنا حقيقة الماركسية فى ضوء هذه الدراسة ٠

بداية ، ينبغى لنا أن نقرر أن كارل ماركس لم يكن نبيا قد جاء بكتاب مقدس أتى فيه بحقيقة نهائية نسلم بها تسليما دون مناقشة ، لأن الماركسية تقوم أصلا على « الجدل » جدل الفكر وجدل الواقع ٠ وعلى الرغم من أن الماركسيين قد انكروا المطلقات ، الا أنهم جاءوا بفلسفة ملتزمة وصاغوا هذه الفلسفة فى قوالب جامدة ومطلقة فيما جاءت به مبادىء المادية الجدلية وقوانين المادية التاريخية ٠

وليس الجدل ماديا كما يزعم الماركسيون ، اذ ان « المادة » ببساطة لا تفكر والجدل من خصائص العقل ، أما المادة فلا عقل لها ٠ فجدل المادة اذن كيف يكون ؟ ونحن لا يمكن أن نوحد بين المادة والفكر ، ولا ينبغى أن نقف عند حد الجدل المادى كطريقة أو كمنهج ، وانما ينبغى أيضا أن نؤكد ما هو أبعد من ذلك حين نرفض الجدل كدينامية مادية ، فلا يمكن ان يكون للمادة جدلها ٠ بل العكس نقبل الجدل على أن دينامية الفكر ، وفعالية العقل فى موقفه من العالم ٠

فى الواقع ان الديالكتيك المادى الماركسى هو عبارة عن خليط لا معنى له من الألفاظ الفارغة الجوفاء ، تلك التى تفترض الفكر فى ديالكتيك المادة ٠ واعتقد ان ماركس اخطأ فى فهمه للديالكتيك حين يريد « تعقيل » العنصر اللا معقول فى « المادة » حيث ظن ماركس ان للعملية الديالكتيكية المادية فكرها وعقلها ونشاطها الحر ٠ وهذا وهم خاطىء ، وادعاء باطل ،

لا يستند الى منطق أو علم ، ولهذا جاء وصف « كونت » بأن الماديين والماركسيين ليسوا الا عقولا غير عنمية (٢٩) ٠

ومادام الماركسيون ينكرون قيمة العقل حيث أن لا وجود عندهم الا للمادة وحدها ، فكيف يقوم اذن التقدم ، والنقد الذاتى ، وعلى أى أساس يكون الحديث عن فكر بورجوازى وفكرى بروليتارى ؟ ومن أين صدرت الفلسفية الماركسية نفسها بجدليتها المادية التاريخية ؟ لا شك أن كل هذا صادر عن العقل الذى هو وظيفته الذى قدمت لنا الماركسية فى صورتها المادية ٠

اذن كما يقول الدكتور محمد على أبو ريان : « لكن الحقيقة الجدلية أو المادية التاريخية ليست علما بأى معنى اذ أن الديالكتيك لا يوجد فى الطبيعة كما يقول الماركسيون وكذلك فان المادة لا تستطيع ان توجد نفسها بنفسها ، وكذلك فان مبادىء الديالكتيك لا يمكن القول بأنها أفكار أولية Apriori لا يمكن البرهنة عليها اذ أن هذه الأفكار ليست فى مستوى البديهيات مثل قوانين الفكر الأساسية بل هى تكوينات فكرية وضعها أصحابها دون أن تكون لها أى صلة علمية بالطبيعة فالعلوم الطبيعية لها ، فالعلوم الطبيعية لها قوانينها المعروفة التى لا يمكن الاستعاضة عنها بأشباه القوانين التى يقوم عليها الديالكتيك والتى فشل الماركسيون من أن يجعلوا منها علما مكتملا للطبيعة ، كذلك فان المادية التاريخية ليست سوى وجهة نظر تاريخية أو اجتماعية فى تفسير المجتمع وتطورة ، وبذلك تعتبر المادية التاريخية احدى النظريات الفلسفية فى هذا المجال ٠ ومن ثم فان الماركسية ليست سوى موقف فلسفى مادى وواحدا من المواقف المادية الفلسفية التى يزخر بها القرن التاسع عشر ، ولا عبرة بما يشير اليه الماركسيون دائما من أن ماديتهم تختلف فى حقيقتها عن مادية القرن التاسع عشر زاعمين أن موقفهم المادى موقف علمى بينما يعتبر موقف المعاصرين لهم موقفا ماديا ميتافيزيقيا ٠ ان ادعاء الماركسية وتأكيدها بعدم وجود ما هو غير مادى لا يعتبر من قبيل العلم فهو موقف غير علمى اذ أن العلم يقتضى بأن تقوم أحكامه وقوانينه على أساس رصد نتائج التجارب الميدانية والمعملية بالنسبة للجزء أو الأجزاء المقتطعة من الكون لتكون موضع أبحاثهم ومن هنا تواضع العلماء وانحصرت أحكامهم فى دائرة ما يبحثون والذى تم اكتشافه من الطبيعة ، ويمتنعون عن اصدار أحكام على ما لم يتم فحصه وبحثه وهو ما يعرف بتعليق الحكم بينما نرى الماركسيين قد افترضوا

---

(٢٩) بنروبى : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ٠ الجزء الأول ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ١٣٥ ٠

انهم اكتشفوا كل قوانين الطبيعة والانسان بعد أن انبثقت عن خيالهم أفكار المادية الجدلية والمادية التاريخية وهو امتلاكهم لناحية المعرفة التامة عن كل ما هو مادى في الكون بل تطرقوا الى القول بأن ما هو غير مادى فهو غير موجود وهذا موقف غير علمى على الاطلاق وبذلك يكون موقف الماركسيين بهذا الصدد يعتبر موقفا فلسفيا وليس علميا (٣٠) .

ويؤكد الدكتور أبو ريان على عدم صحة ما يدعيه الماركسيون من صفة العلمية لموقفهم حيث أن دعاويهم تقوم على أساس التنبؤ التاريخى الذى يؤكد حتمية قيام الدولة البروليتاريا على انقاض المجتمع الرأسمالى وقد ثبتت عدم صحة التنبؤ الماركسى الملازم للمسحة العلمية الزائفة عندهم هو قيام الثورة الشيوعية فى مجتمع زراعى فى روسيا القيصرية .

كذلك تتسم الماركسية بسمة التخلف العلمى والرجعية العلمية اذ جعلت المادة أساسا لمذهبها ، فما موقفها الآن بعد أن انحلت المادة الى ذرات تنطوى على طاقة ، فقد تكشفت المادة فى صورتها المؤقتة عن طاقة هى كالكهرباء وهذه الطاقة هى مدار البحث العلمى فى سائر ميادينه وهكذا فان المادة الأولية للعلم الآن تقوم على افتراض معارض لوجهة النظر المادية الخاطئة .

فى الواقع ان العلم المادى من حيث المنهج والموضوع باعتبار ان منطق العلم ومنهجه هما شئ واحد ، فليس هناك مدارس فى العلم وليس هناك طائفة فى المنهج العلمى ، فكيف يتحدث الماركسيون عن علم بروليتارى توجهه الماركسية وعن علم بورجوازى توجهه الفلسفة المثالية ، فلا يمكن تقسيم العلم وفقا لمصلحة طبقية حيث انها نظرة لا علمية تتنافى مع طبيعة العلم الذى يتسم بلغة عالمية ، فالعلم لا وطن له ولا طبقة تحميه وانما العلم واحد فى جوهره واحد فى ذاته .

وبهذا تكون قد أجبنا على سؤالنا الأول بأن الاشتراكية العلمية التى ينادى بها الماركسيون هى اشتراكية لا علمية ، ولكنها موقف مادى فلسفى متزمت بعيد عن العلمية .

أما خطأ الماركسية الثانى يتمثل فى تركيزها على العامل الاقتصادى لأنه الأساس الأسفل فى دراسة التغير الاجتماعى الكامن فى بنية المجتمعات ،

---

(٣٠) دكتور محمد على أبو ريان : الاسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر ١ – موقف الاسلام من الماركسية ص ص ١٩٩ – ٢٠٢ .

حيث نجد ماركس قد انشغل فقط بوظيفة الاقتصاد في البناء الاجتماعي ، ولم يلتفت في نفس الوقت الى تلك الأدوار التي تقوم بها سائر الانساق الاجتماعية الاخرى فقد اغفل وظيفة النسق السياسي ، كما أغفل أيضـا دور الموقف العسكري ومنجزات تكنولوجيا الحرب ومن ثم يؤكد كارل مانهايم هذه النظرة الخاطئة التي تتعلق بتأكيد العنصر الاقتصادي لأنهـا لا تعبر عن الواقع الموضوعي في البناء الصناعي . فلقد خلط الماركسيون والاقتصاديون بين دوافع الانسان الاقتصادي وبين دوافع البشر الحقيقيين ، ونظروا الى صورة انسان المجتمع الاقتصادي الحديث على اعتبار انهـا الصورة الوحيدة والنهائية للكائن الإنساني . ومن ثم أخطأ الماركسيون في الأخذ بهذه النظرة الى الانسان الاقتصادي الحديث على انها الصورة الحقيقية الممثلة للنوع البشري ، وهذا هو السبب الذي من أجله وقع الماركسيون في تصورية ناقصة ومتحيزة حين أخذوا بهذا الفهم الضيق القاصر ، اذ انهم اقتصروا فقط على الالتفاف الى جانب واحد من الانسان (٣١) .

واذا انتقلنا الى النظام السياسي الماركسي فنجده نظـاما بعيدا عن الديمقراطية والحرية فكيف تتحقق الحرية داخل نطاق الضرورة المادية ، ان الماركسية فلسفة تؤمن بالمادة دون العقل فهي بهذا المعنى فلسفة مضادة للعقل باعتبار ان العقل هو المعبر الأكيد والمصدر الوحيد الذي يعبر عن حرية الانسان التي هي حرية الفكر .

ومن ثم نجد الماركسيين يزعمون ان دولة البروليتاريا ستقضي في النهاية الى المرحلة الشيوعية حيث يتلاشى شكل الدولة بعد أن تنتفي الصــورة الواقعية القائمة للدولة البورجوازية وسيطرة العمال على أنحاء العـالم المقهور وبذلك لا تكون هناك دول ذات سيادة وذات جيوش وأساطيل ، بل تكون ثمة هيئـــات لادارة المنافع الاقتصـادية وتبادل خيرات الأرض ومنتجاتها من عمال العالم ، فكأن هذه النزعة الدولية ستؤدى الى تكوين رابطة لعمال العالم المسيطرين على أقطـــاره بدون حــدود أو جيوش أو أساطيل أو حواجز جمركية ، أو أي تمييز عنصري أو ثقافي ، وستنتفي مع هذا النظام كل صور الاستعمار والامبريالية وسيزول الصراع الدموي ولن تكون حاجة لقيام الدولة في الداخـل أو في الخارج لأن الدولة هي أداة قمع وردع للحرية .

وبناء على ما تقدم نرى أن الشكل الشيوعي الذي تذبل فيه الدولة لن يتحقق أبدا وانه مرحلة خياليـة لا وجود لها على سطح الأرض الا في

(٣١) Mannheim, Karl ; Man and Society in an Age of Reconstruction, (Trans. by Edward Shils, Kagam Paul London, 1942), p. 248.

مخيلة الماركسيين ، بل على العكس فان ذبول الدولة سيؤدى الى قيام بعض الأقوياء داخل المجتمع لكى يسيطروا عليه ويعود الاشتراكيون لأقصائهم ثوريا توطئة لانشاء دولة جديدة لها هيئتها المعروفة ثم تمضى دورتها وتعود ثانيا عقب التنبؤ الماركسى - اذا كان حقا ما يزعمون - الى حركة وتطور تاريخى جديد للمجتمع ينتهى ثانيـــة بدولة البروليتـاريا ثم بالمرحلة الشيوعية . وهكذا دواليك . أو ليس هذا النظام هو نفسه الذى يقول به علماء الاجتماع مثل سوركن وباريتو وآخرين ممن وقعوا فى الدورة وبذلك تتكرر أشكال الحكومات مرة بعد أخرى الى ما لا نهاية ؟ وقد سبق لنا أن أوضحنا تعاقب الحكومات الفاسدة والصالحة عبر التاريخ عند كل من أفلاطون وأرسطو وهذا يدحض رأى الماركسيين فى المرحلة الشيوعية التى يتشدقون بها ولا يعرفون عنها شيئا سوى أنها فردوس الشيوعية الموعود وقد سئل لينين عن حقيقة هذه المرحلة فتهرب من الكلام عنها قائلا : « عندما تأتى هذه المرحلة سأصفها لكم » (٣٢) .

ومن ثم فلا يمكن أن نتصـور فكرة ذبول الدولة كسلطة سياسية كما لا يمكن اطلاقا ان نتخيل مجتمعا يعيش بلا دولة تحميه ويحيا بلا نظام يؤكد الأمن وينشر العدل ويحقق الرخاء . قصـــارى القول ان النظام السياسى الماركسى المتمثل فى دولة البروليتاريا نظـــام لا تتحقق فيـــه الديمقراطية ولا ينعم أفراده بالحرية والأمان حيث ان المجتمع الماركسى دائما فى حالة حرب وصراع أبدى لأن المجتمع السـوى لا تسيطر فيه ظواهر العنف والعدوان بل تسوده عوامل الأمن والاستقرار والطمأنينة .

كما صاحبت الماركسية كما سبق أن أوضحنا فكرة الصراع الطبقى وبذلك فصل ماركس فصلا تاما بين سائر الطبقات الاجتماعية ، وهـذا الفصل يعتبر خاطئا تماما ، كما أنه تمييز غير واقعى أو علمى ، بل يتعارض كلية مع تلك النزعة الوظيفيـــة Functionalism أو النظرة البنائيـــة Structuralism للمجتمع ، ففى كل مجتمع تتعايش جنبـا الى جنب طبقة البروليتاريا مع الطبقة الوسطى ، دون زوال احداها زوالا حتميا ، بل ان البروليتاريا نفسها ، انما تعمل على بذل الجهـــود لكى تتمكن من الدخول فى الطبقة الوسطى ، ومن ثم تتضخم الطبقة الوسطى نتيجة دخول العناصر الجديدة من أفراد الطبقة العاملة اذن الفصل الحاسم بين طبقات المجتمع فصل خاطىء كمـــا انه يعتبر « عزل لا علمى » ولا يتمشى مـــع ديناميكية المجتمعات وحركتها البنائية الكلية . وهنا يقع ماركس فى نفس

---

(٣٢) دكتور محمد أبو ريان : الاسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى ص ٢١٤ .

الخطأ الذى وقع فيه كونت حين فصل فصلا تاما ونهائيا بين الحالة اللاهوتية « والحالة الميتافيزيقية » و « الحالة الوضعية » على الرغم من تعايش هذه الحالات الى الآن دون زوال احداها .

ومما يثير الدهشة حتى الآن ان الماركسى لا يتقبل سوى وجود الطبقات والفكر الطبقي ولا يؤمن الا بالحقائق الطبقية ، ولكن الحقيقة ليست فى باطن الطبقة ، وانما هى قائمة فوق الطبقات وفوق المصالح الطبقية ، حيث أن الحقيقة ، اذا كانت قائمة فى باطن الطبقة فكيف تتحقق الموضوعية ؟!!! موضوعية الفكر ، ولذلك نجد بوضوح أن الماركسية هى نظرية ثورية تمثل مصالح البروليتاريا ، وبالتالى فهى نظرية تقف الى جانب الفكر البروليتارى وحده ، ومن هنا كانت النظرية الماركسية نظرة « متحيزة » ثم أنها فى نفس الوقت نظرة « متحزبة » .

والعجيب أيضا عندما نرى ماركس يمزج بين « مقولات اقتصادية » ومقولات أخلاقية » عندما يتناول مقولات الاقتصاد الماركسى ونظرية فائض القيمة . فنلاحظ أن ماركس يقرر فى نظرية فائض القيمة خطيئة أخلاقية تتمثل فى « الاستغلال » وكما نعلم ان الاستغلال ليس فى ذاته ظاهرة اقتصادية وانما تنتمى ظاهرة الاستغلال الى « مبحث القيم » فى ميدان الأخلاق . وهنا نجد تناقضا واضحا بين لا أخلاقية ماركس بصدد العلم المادى والجدل التاريخى وبين النزعة الأخلاقية الكامنة فى الماركسية حيث تؤكد على العدالة وتثور على الظلم (٣٣) .

وهنا يتبادر الى الذهن هذا التساؤل عن كيفية تكون الضمير الانسانى وليد المنفعة الطبقية ، وكيفية تحكم الوجود الاجتماعى فى تشكيل الضمير الخلقى ؟!! .

ويمكن الرد بسهولة على هذا الفكر الماركسى بأن نقول انه لايمكن اطلاقا ان تتحكم معايير اقتصادية مادية فى تحديد محتويات « الشعور » أو « الضمير الخلقى ، ومن ثم فاننا نرفض بشدة ما يزعمه الماركسيون حين يقررون ان الوجود الطبقى والواقع الاقتصادى ، والظرف التاريخى هى المصادر الوحيدة التى يمتلىء بها الضمير ، والتى تسيطر فى الوقت ذاته على صور الفكر العليا مثل الدين والفن والقانون .

وبداهة لا يمكن أن تصدر مادة الاقتصاد « شعورا » أو أن اللا مادى

---

(٣٣) نيقولايرد يابيف : أصل الشيوعية الروسية : ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة الدكتور راشد البراوى ص ص ١١٠ ــ ١١١ (الدار المصرية للتاليف والترجمة مايو ١٩٦٦) .

لن يصدر عن مادى ، والانسان هو روح خلاقة ومبدعة وهو كائن حر فى جوهره ، فكيف تقلل الماركسية من قيمة الانســان ؟ وتجعل من شعوره مكبلا بالقيود والأغلال ، على حين أن الشعور الإنســانى لا يتدفق الا فى حرية ، ودون قيود طبقية – والفكر الطبقى فكر منغلق على ذاته ، وهو فكر نفعى جشع ، وهو من أعداء الفكر المتفتح والمتحرر من القيود ، حيث أن الحرية واقعــة أولى من دفاع الفكر ، كما أن الحرية هى حق من حقوق الانســان ٠

وكما نرى انه لا يمكن للانســان أن يعيش محققا وجـوده الكامل والحق وهو مكبل بالأغلال المتمثلة فى كونه عبدا نفعيا أنانيــا يعيش لاشباع شهوة مادية رخيصة ٠ وانما الانسان الحر هو من تحرر من قيود شهواته وتجرد عن لذاته ، حيث أن المادة ليست مفروضــة على الشعور والفكر ولكن العكس هو الصحيح وهو ان الفكر مفروض على المادة ٠ وهو مصدر وحدة المادة وترابطها وحركتها ٠

وهذا يجرنا الى القول بأن الماركسية فى ذاتها نزعة أحادية الجانب One sided حيث تؤكد على العنصر الاقتصادى أو الأساسى الأسفل أو التحتى الذى يحرك ويؤثـر فى كل محتـويات « البنـاء الاجتماعى » على اعتبار أن « القيم » و « الفلسفة » و « الفن » ما هى الا أبخرة تتصاعد من أساس اقتصـــادى مادى ولكنا لا ينبغى اطلاقا ان نغفل قيم « الحق والخير والجمال »ودراستها على أنها قيم مستقلة عن مصــادر أو أصول مادية ، حيث يستحيل علينا أن نضفى القيمة العليا للمادة وحـدها كى تتحكم وتسيطر على فكر الانسان وسلوكه ٠

فى الواقع ان النظرة الماركسية هى نظرة متطرفة الى حد بعيد وهى نزعة متعسفة حين ترد « الفكر » برمته الى مجرد أصول طبقية ومواقف بورجوازية واقطاعية على اعتبار ان الاقتصاد هو الأساس الأسفل والوحيد الذى يستند اليه الفكر الانسانى ٠ وهذه فرضية ماركسية خاطئة ، حيث أن هناك ما يؤكد على وجود الفكر المحول للاقتصاد والدين مثلا هو عنصر من العناصر الجوهرية كما يقول ماكس فيبر (٣٤) بأن الدين هو المحرك الرئيسى لظواهر المجتمع من سياسة واقتصاد وفن ، بمعنى أن الدين هو المور الرئيسى للتغير الاجتماعى وليس الاقتصاد الأساسى الأسفل على حد تعبير ماركس ٠

---

(٣٤) Max Weber : "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitali m MaxWeber : The Socology of Religion pp. 223-245, p. 150.

وهناك انتقاد آخر للماركسية من وجهة النظر البنائية ، ومؤداه أن كتابات انجلز في أصل الأسرة ، وظاهرة تقسيم العمل انما تأثرت الى حد بعيد بما كتبه لويس مورجان Morgan وبخاصة كتابه « المجتمع القديم The Ancient Society الـذى نصـبت دراسـاته جميعهـا فى معالجة مسألة « تطور الزواج » وتغير « ظواهر الملكية » ، وأشكال النظم الأسرية مما يجعل كتاب مورجان دراسة وصفية اثنوجرافية ، بقصـد محاولة صياغة المراحل المتتابعة فى التطور الانسانى ... وللأسف لم تكن هذه الكتابات تاريخية بمعنى انها كتابات ظنية ولا علمية (٣٥) .

ولقد طغت على كتابات انجلز ــ كما أشرنا ــ وعلى سائر الماركسيين فى أصل الأسرة والملكية تلك النظريات الانثروبولوجية الاجتماعية القديمة ، التى تؤكد شيوعة الملكية البدائية ، والتى تزعم ان المجتمع البدائى هو مجتمع بلا طبقات ، وتلك نظرات ظنية ، ودراسات ليس لهـا من سند علمى ، انمـا تسـتند الى تصـورات وهمية لا تدعمهـا الوثائـق التاريخية مما يجعلها تدخل ضمن الدراسة الانثروبولوجيـة الاجتماعية المعروفة باسم « التاريخ الظنى بينما الدراسات المعاصرة فى الانثروبولوجيا الاجتماعية ترفض النظريات الافتراضية القديمة ، وتتجه الى الدراسـة التى تؤكدها الحقائق اليقينية والوقائع العينية المؤكدة .

ومن هذا المنطلق لا يمكن اطلاقا ان نعقد مقارنة بين نظام شـيوعى تطبقه دول متقدمة تكنولوجيا وحضـاريا ، وبين ظواهر بدائية بسيطة ، فهناك اذن قياس مع الفارق استنادا الى فروق الحضـارة وروح العصر ، ولقد ظهرت عوامل كثيرة أقوى من العامل الاقتصادى ، حين تصبح هذه العوامل فيما يتعلق بالمجتمعات البدائية هى مصادر تقسيم العمل ، مثل عامل فئات العمر وما يرتبط به من وظائف اقتصادية وسياسية تتعلق بظروف المتمع البدائى فى أحوال الحرب والسلم .

هذا عن المجتمع البـدائى ، أما المجتمع الاقتصـادى الحديث ، بمخترعاته المتنوعة والمتجددة دائما ، واسـتمرار تعقد تقسيم العمل ، فقد تغلب هذا المجتمع الاقتصادى الحديث فيما يؤكده مانهايم على شكل النظام الاقطاعى ، ثم تدخل بعدئذ فى تنظيم الدولة المطلقة .

ثمة نقطة أخرى هو أن نؤكد أن « الانا الاجتماعية Social Ego ليست هى « الانا الأصيلة أو الحقة » مما يجعلنا نرفض الفرض الاقتصادى

---

(٣٥) Radicliff Brown, A. R. ; "Method in Social Anthropology, (Chicago, 1958 — p. 159).

الماركسى الذى ينظر الى « الانا الاقتصادية » فقط ، غافلا جوانب هائلة فى الانسان وقوى باطنـــة تستطيع أن تصنع المعجزات بقبس من روح الانسان وعقله وذكائه .

مما سبق يتضح لنا ان النظام الســـياسى الماركسى ليس نظـــاما ديمقراطيا كما تدعى الماركسية بل هو نظام شمولى منطقه العنف وفرض السيطرة مستترا وراء وهم الطبقة العاملة مع أن الواقع يقرر لنا انه يوجد فى النظام الماركسى طبقتين متميزتين هما طبقة الحكام والعلماء وأعضاء الحزب الواحد والطبقة التى تحكمها وهى البروليتاريا والحق لا وزن لها مرتبطة بقوتها اليومى ، ليس لها أى وزن سوى أن العامل فى المجتمع الماركسى ليس سوى ترس فى آلة ينفذ ما يملى عليه من القمة فى اطـار سياسى مستبد وبالتالى نجد هذا المجتمع لا أخـلاقى لا يحترم مبادىء الانسان وحقوقه الأولى بل يجرده من روحه ويعتبر الدين أفيون الشعوب . وهذه مقولة خاطئة ، وقعت فيها الماركسية عندما طبقت هذه المقولة على جميع الأديان عندما اعتبرت المسيحية معوقة للتقدم نتيجة ما حـدث من سيطرة الكنيسة المسيحية فى أوروبا وهذا قطعا لا ينطبق على الاســلام الذى سنعرض لموقفه عندما نقارن بين الأنظمة الاســـلامية والليبرالية والماركسية فى خاتمة هذا البحث .

وتبقى الاجابة على السؤال الأخير : هل الماركسية ضـد التوسع الامبريالى ؟ !! ان الماركسية وما دخل عليها من تعديلات لينينية وسالينية تؤكد على الصراع وتؤمن بالحرب وتدعو اليها ، بدءا من البيان الشيوعى الذى يدعو ماركس وانجلز عمال العالم للاتحاد لقيام الدولة البروليتارية وذلك عن طريق صراع الطبقات والثورة حيث يقـرر ماركس ان الطبقة العاملة لن تستطع القيام والتحرك الا بنسف طبقات المجتمع الأخرى حيث أن صراع الطبقات يقود بالضرورة الى ديكتاتورية الطبقة العـاملة نتيجـة الثورة والانقلاب الشامل كضرورة للاصلاح بينما لينين يقول بانه من غير نظرية ثورية لن تكون حركة ثورية ، يؤكد هذا ستالين بأن تحرر الطبقة العاملة لا يمكن تحقيقه الا بالثورة فقط .

وليس هذا فقط فان الماركسية ضد القومية بدعوتها الى اتحاد عمال العالم والغاء الطبقات الأخرى وقيام الشيوعية المزعومة عند ذبول الدولة فنجد ستالين يقرر أيضا ان من واجب الشيوعى فى كل الأحوال ان يناضل ضد الوطنية الضيقة وان لا يحصر نفسه فى حركتها المحدودة الأفق (٣٦) .

---

(٣٦) ستالين : القضية الوطنية ص ٣٨ .

وعن رفض القومية كتب أيضا ماركس ان العمال فى أكثريتهم منزهون عن الأوهام القومية لأن كثافتهم وحضارتهم فى الجوهر انسانيتان ومعاديتان للقومية (٣٧) وهذا الكلام مردود عليه لأن الماركسية لم تحمل فى جوهرها أى طابع انسانى وقد سبق لنا الاشارة الى ذلك باسهاب ٠

ولكن منطلق الماركسية من شجب القوميات هو وجود استعمار جديد غير الاستعمار الرأسمالى ، تكون مصالح الدول التى تدور فى الفلك الماركسى تابعة للمصلحة الشيوعية التى يقدرها زعماء الكرملين فهى عند الشيوعيين فوق كل مصلحة ٠ والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها تدخل الاتحاد السوفيتى للقضاء على ثورة المجر فى عام ١٩٥٦ وما قامت به من قمع وقتل ، كما تدخل فى أحداث تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ ، من هنا يتضح خطأ فكرة معاداة روسيا لسياسة الاستعمار الرأسمالى الغربى فى الدول الشرقية والغربية فكانت تلك الدول تعانى الكثير من مظالم الاستعمار الغربى ومساوئه واستغلاله مما ساعد تلك الفكرة النفوذ الروسى على الانتشار لاسيما بين طوائف المثقفين فى تلك الدول ، وذلك وضح للعيان فى السنوات الأخيرة خطأ تلك الفكرة التى سادت فأفادت النفوذ الروسى حينا من الدهر ٠ فسياسة معاداة الاستعمار من جانب الروس لم تكن مسألة مبدأ « وانما كانت مسألة » تاكتيك لاضعاف النفوذ الغربى الرأسمالى فى تلك المستعمرات ليحل النفوذ الروسى مكانه (٣٨) ٠ ومن ثم تبين لنا انه من حيث المبدأ نجد السياسة السوفيتية انما كانت تهدف الى السيطرة العالمية وهذا ما ورد على لسان لينين حين قال : « ان هذا النضال سينتهى بانتصار الجمهورية السوفيتية العالمية » (٣٩)٠

مما يجعلنا نقرر أن السياسة السوفيتية ارتسمت هذا المبدأ الاستعمار من واقع ماركس وانجلز حيث لم يكونا من المناهضين للاستعمار ، نجد ماركس قد أيد الاستعمار البريطانى فى الهند فى عهده — وأشاد بانتشار الصناعة الانجليزية هناك ، ولقد كان يرى ان من شأن ذلك الاستعمار ان يهز الجمود الذى كان جاثما على الهند فتسرع فى

---

(٣٧) زكى مراد ومحمد يوسف الجندى : الأزمة التشيكوسلوفاكية ص ١١٢ (دار الثقافة الجديدة ص ٦٨) ٠

(٣٨) د٠ عمر حليق : « موسكو واسرائيل » ص ٤٢٠ طبعة عام ١٩٦٦ ٠

(٣٩) لينين : مقالات وخطب بمناسبة أعياد ثورة اكسفورد ص ٤٢ (موسكو عام ١٩٧٠) ٠

اللحاق بركب الحضارة الحديثة ، وتخضع بالتالى لسنة تطورها (٤٠) .

فليس غريبا على لينين ومن جاءوا من بعده الذين يرون أن تمد الدول الماركسية يد العون الاقتصادى والفنى والسياسى الى الشعوب المتخلفة المستعمرة لمساعدتها على التحرر وتحقيق ثورتها الديمقراطية باعتبارها خطوة أولى صوب الاشتراكية أى ... الماركسية (٤١) .

وبهذا نعتقد اننا قد أجبنا على تساؤلاتنا الأربعة عن مدى اتسام الماركسية بالاشتراكية العلمية ، واتضح لنا انها مذهب فلسفى يقوم على المادة يمثل الفترة التى ظهر فيها وبذلك أصبحت مقولة الاشتراكية العلمية مقولة زائفة لا تمت للعلم بصلة ، أما بالنسبة عن ديمقراطية النظام السياسى فوجدنا انتفاء الديمقراطية فى تنظيمه السياسى حيث يقوم على التنظيم الواحد الذى يقوم على النظام الشمولى ، بينما ينعدم فيه الجانب الأخلاقى كما أوضحنا فى سياق كلامنا من خلال هذا البحث وأخيرا أن الماركسية والماركسية اللينية تقومان بتوسيع نفوذها والسيطرة على شعوب العالم مرحليا عن طريق العون الاقتصادى والفنى والسياسى فهى بحق يمكن ان نطلق عليها الامبريالية أعلى مراحل الماركسية ردا على ما قاله لينين ان الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية فكلاهما استعمار واحد ، ولا يختلف هذا عن ذاك وهما وجهان لعملة واحدة .

---

(٤٠) د. عبد الحميد متولى الاسلام ومبادىء نظام الحكم فى الماركسية والديمقراطيات العربية ص ٣١٨ (منشأة المعارف اسكندرية عام ١٩٧٦) .

(٤١) د. راشد البراوى : المذاهب الاشتراكية المعاصرة ص ٢٦٣ ط ٢ عام ١٩٧٠ .

خاتمة البحث

دراسة مقارنة لمدى ارتباط السياسة بالأخلاق

بصفة عامة ولا سيما فى النظم الثلاثة الاسلامية والليبرالية والماركسية

الخاتمـة

لقد راعينا فى هذه الدراسة أن تشتمل على شـقين تحقيقا للهدف الذى نسعى اليه وهو التعرف على مدى ارتباط السياسة بالقيم الأخلاقية وجاء الشق الأول تاريخيا تطوريا ، نعرض فيه للفكر السياسى والأخلاقى فى سياق نظم ثلاثة هى : الاسلامية والليبرالية والماركسية ٠

أما الشق الثانى من البحث فقد استخدمت فيه الطريقة التحليلية المقارنة وذلك لوضع حصيلة القسم الأول من البحث موضع الدراسـة والتحليل والمقارنة حتى يمكن أن تصل الى النتيجة النهائية أو الهدف الذى نسعى وراءه من بحثنا هذا ٠ لهذا قد انصب القسم الثانى على دراسـة النظرية والتطبيق فى كل من السياسة والأخلاق ومعنى هذا أننا سنصل من بحثنا هذا الى وضع الحدود الحاسمة بين كل من النظرية والتطبيق أو بين النظام والممارسة السياسية والأخلاقية ٠

وقد اتضح لنا من القسم الأول من بحثنا بعد دراسة مستوعبة لتطور الفكر السياسى الغربى ومدى صلته بالأخلاق ، وكذلك مدى صلة الفكر الاسلامى بالأخلاق ، وأيضا مدى صلة الفكر الماركسى بالأخـلاق ، أنه يتعين الفصل تماما بين النظرية والتطبيق أى بين النظام وممارسـته فى الغالب الأعم ، نجد أن المنظرين السياسيين فى هذه النظم الثلاثة يتوخون النظام الأمثل فى نظرهم وفى مجال تفكيرهم سواء أكان الهيا أم ايديولوجيا، ولا يمكن أن نجد منظرا سياسيا يتخذ من الشر قاعدة لنظامه السياسى وحتى اذا كانت نتائج هذا النظام ستحدث الشرور والآثا والآلام بمجتمعه أو بالمجتمعات الانسـانية عامة الا أن واضعى أمثال هـذه النظريات أو النظم لابد من أنهم يتوخون خيرا ما فى هذه النظريات ولو من منظورهم ، هم على الأقل ، فمثلا نجد أن أفلاطون فى الغائه لمبدأ الأسرة ، (وهو شر فى نظر البعض ولا يتسم بسمة الأخلاق) الا أنه ــ أى أفلاطون نفسه ــ

كان يرى أن هذا الأمر تحقيقا لمبدأ المساواة وتكافؤ الفرص فى كل شىء وكذلك فان مكيافيللى حينما وضع مبدأه عن « أن الغاية تبرر الوسيلة » كان يـــرى أن تحقيق النجاح فى كل أمر من الأمور ، أو كنتيجة لنظرية أو نظام سيكفل الخير وهكذا أيضا ترى البراجمساية المعاصرة أن النجاح فى العمل هو أساس الصحة ، وهو الحقيقة وهو الخير ، وكذلك حينما وضع نيتشه نظريته فى « السوبرمان » كان يرى أن هذا الانســـان هو التعبير الكامل عن قوة الانسانية وخيرها ، وأنه بدونه لا يستطيع البشر أن يعيشوا فى مجتمع ، لأن باقى البشر عبيد يجب أن ينساقوا وهذا فى نظرنا أكثر النظريات شرا .

وجاء تطبيق هتلر وموسولينى لنظرية فخته ونيتشه وهيجل متمثلا فى بعث الحركة العنصرية والتعصب للجنس ، وهو مقيت وشر بالنسبة للعالم كله ، فيما عدا الشعب الألمانى فانه كان يعد هذا خيرا له اذا طبقنا مقاييس الأخلاق النسبية .

وهكذا فاننا نعتقد أن النظريات والنظم كما اتضح لنا من خلال الدراسة التطورية للنظم الثلاثة ، أن هذه النظم لا يمكن أن توضع بطريقة تنتفى معهـا كل جوانب الخير ، بل لابد من وجود تكأة للخير فى أى نظام فيها من منظور ما على الأقل . ولكن هذه النظم تتراوح نسبية الطابع الأخلاقى فيها بحيث لايمكن أن نجد كما رأينا فى الدراسة نظاما واحدا من بينها يتسم بالكمال الأخلاقى المطلق سوى النظام الاسلامى وذلك لأنه انما يصدر عن مصدر الهى كامل تعرض للخير وكيفية مساندته فى ظل نظام سياسى ، وحذر من الشر وأشار الى كيفية الوقوف ضده ، وتوعد هؤلاء الأشرار بالعقاب فى الدنيا والآخرة .

والأمر الذى لاشك فيه أن الوعيد بالآخرة انما يحمل عوامل ضغط قوية تمنع الارادة من الانزلاق الى الشر من وراء ظهر القانون الوضـعى كما سنرى فى تحليلنا للممارسة السياسية ، ذلك لأن الأمر هنا ينصب على الأفعال المرتبطة بالنية وليس بالقانون الظاهر الذى يمكن للفرد أن يتجاهله والتحايل عليه واغفال أمره .

وهكذا نجد التدرج فى التطابق بين القيم الأخلاقية الكاملة والنظم السياسية ، فنرى أن الفكر السياسى الغربى منه قد اتسم بطابع الخير فى معظم نظمه الا ما كان منها حكما مطلقـــا من حيث نصوص النظام أو النظرية ، وليس من ناحية الممارسة ، ومع ذلك كما رأينا فان واضعى هذه النظم كانوا يتوخون الخير من نظمهم هذه ، فحينما أشار فولتير الى

ضرورة قيام حاكم مطلق عادل مستنير أى أنه حينما سلم بوجود الحاكم الأوحد غير الديمقراطى الذى يشترط فيـــه أن يـكون مستنيرا أى مثقفا وعالما ، وأن يكون بالاضـــافة الى هذا متسما بالعدل والرحمة والرفق بالرعية كان يقصد من وراء ذلك أن يضمن أوصاف الحاكم الصفات التى ترتبط بحكم ديمقراطى مثـــالى منزوعا منها الجانب الديماجوجى ، لأن الديمقراطية كما نرى ليست كلها خيرا ، فبالرغم من أنها تعبر عن ارادة الشعب فى حكم نفســـه بنفســـه ، الا أنه فى كثير من المواقف تتغلب الغوغائية وتسود وتعرقل اظهار الارادة الشعبية الحقة التى ينص القانون على أنها هى صاحبة الأمر فى كل شىء ، وهكذا نرى كيف أن الديمقراطية وهى النظام السياسى الغالب فى النظام الغربى وقد توخت معانى الخير والأخلاقية فى جميع نظمها منذ عهد اليونان فى ظل الديمقراطية المباشرة ثم الديمقراطية غير المباشرة أى النيابية أو التمثيلية ، ثم الديمقراطيـــة شبه المباشرة وقد سبق الكلام عنها فى سياق هذا البحث ، الا أننا نجد مع ذلك ــ وقبل أن نتكلم عن انحرافات الممارسة الديمقراطية ــ أن النظام نفسه مشوب بعيب أساسى لا يحمل معنى الخير وهو أن النظـام يهمل الأقلية الكبيرة فى اصدار القرارات ، فاذا وجدنا أن مجلس النـــواب به مائة عضو ، واقترع واحد وخمسون عضـــوا على أمر من الأمور بالقبول والموافقة عليه ، فاننا نكون بذلك قد أهدرنا ما يقرب من نصف الشعب الباقى المتمثل فى تسعة وأربعين عضـــوا وهذا شر نسبى مرتبط بنيـة النظام نفســـه .

وقد جاء الانتخاب بالقائمة ليحل بعض عيوب هذا النظـام ولكن وجدناه أسلوبا يتأرجح بين الخير والشر بحسب سوء نية وفهم القائمين على تطبيقه كما حدث فى مصر ، بينما هذا الاسلوب قد فشلت تجربته فى فرنسا لسبب آخر هو تعدد الاتجاهات السياسية والايديولوجيـــات والتيارات الاجتماعية والثقافيـــة وغيرها ، الأمر الذى أفضى الى تشتت الأصوات وتوزيعها على نطاق واسع لا يستبين معه الارادة الشعبية الغالبة بوضوح ، وقد يلجأ الحاكمون الى نظام التآلف فى نظام السلطة أو عمل قرارات المجالس النيابية ولكن هذا الأمر قد يكون عائقا شديد الوطأة فى الممارسة السياسية كما حدث فى فرنسا ، وكما يحدث فى اسرائيل الآن ، وربما كما يحدث فى ظل النظم السياسية الطائفية كما هو فى لبنان دون الأخذ بنظام القائمة .

ومما تجدر الاشارة اليه أن الديمقراطية أصبحت فى مأزق جد خطير فى مواجهة الحركات الاقتصـــادية والاجتماعية الأخيرة التى تمثلت فى ســـيادة الفكر الماركسى فى الحقبة الأخيرة ، وجعلت من منطقة أمريـكا

الجنوبية والوسطى مرحلة عدم استقرار سياسى ، كذلك أوجدت قلاقل سياسية وثورات دينية وطائفية فى منطقة الشرق الأوسط ، وجنوب آسيا ومعظم الدول وثورات فى أفريقيا على السواء . وهذا يرجع أيضا الى التدخلات المريبة فى هذا البلاد لتمييع الارادة الشعبية ومحاولة فرض نظم سياسية عليها قد لا تستقيم مع أوضاعها وظروفها القومية ، فمثلا نجد من وراء محاولات غرس بذرة الديمقراطية الليبرالية ، الولايات المتحدة الأمريكية والدول الغربية الليبرالية ، لأنه فى ظل النظام الديمقراطى الليبرالى ، تستطيع هذه الدول التعامل مع السلطة الاقتصادية فى هذه البلاد وهم فى الغالب الذين يتولون السلطة السياسية ويمثلون أعلى ذروة الاستغلال فيها . لهذا فان هذه النظم الغربية التى يتولى أمرها كبار رجال الاقتصاد يرون أن الديمقراطية الليبرالية أعلى صورة للنظام السياسى فى نظرهم والذى يرتبط مع الأخلاق يصبح هذا النظام فى البلاد المتخلفة وسيلة لتثبيت دعائم الاستغلال وتكوين طبقة من الحكام الفاسدين المرتشين وهذا هو الشر بعينه ، ومن ثم فاننا نجد النظام الليبرالى نفسه يفرز فى البلاد النامية عوامل الانتكاس وانهيار القيم الأخلاقية ، لأنه بالاضافة الى هذا لا يرتبط بالقيم الدينية عن وعى وادراك لحقيقة المصدر الالهى بل عن نفاق ومحاولة لاستغلال الدين من أجل المنافع السياسية والاقتصادية وهذا ما نجده عند البراجمسايين وعند النفعيين أمثال بنتام وجون ستيوارت مل ، على أننا يجب ألا نغفل أن هذا النظام الديمقراطى الليبرالى الذى يعده أصحابه مثالا للأخلاقية فى نظرهم وفى مجتمعهم ، نجده من ناحية أخرى وبالا على بعض الفئات فى هذه البلاد نفسها ولا سيما صغار العمال فيها ، فلا زالت هناك بؤر للفقر فى أكبر مدن أمريكا وانجلترا وفرنسا وكذلك فى ايطاليا ولا سيما فى جنوبها .

وقد نبه هذا العيب الملاحظ فى بنيته النظام الليبرالى الى ضرورة قيام نظام آخر يقف أمام غوائل الليبرالية تحقيقا لعدالة التوزيع ، وانصافا لطبقة العاملة ، وهنا يأتى النظام الاشتراكى وفى قمته النظام الماركسى والهدف من هذا النظام كله واحد وهو توزيع المنتج الاجتماعى بطريقة عادلة ، وقد اتخذ كل فريق من الاشتراكيين منهجه الخاص فى تصوره لحل المشاكل الاجتماعية ــ وقد أوضحناها بايجاز فى سياق بحثنا ــ ولكننا نعنى هنا فى دراستنا « النظام الماركسى » ، واذا كان النظام الماركسى يشتمل على معانى الخير بالنسبة للعمال وحدهم ، فانه يفرز أيضا تيارات خطيرة وشريرة ، لاتجاهه الى القضاء الدموى على الطبقات الأخرى ، واستئصالها بدون شفقة أو رحمة ، مع مصادرة أملاكها ، وهذا هو الشر المطلق الذى يرسمه الماركسيون فى مخططهم النظرى فيحددون مواعيدا

للثورة وانفجارها والاستيلاء على الحكم وتغيير النظام ويضعون الخطط لارساء دعائم الديمقراطيات الشعبية عن طريق الانقلابات التي يزرعونها في كل أنحاء العالم تحقيقا للفكر الماركسي حتى تعم الشيوعية في العالم كله • وهكذا ينتهى دور الدولة ولا تكون ثمة غير ادارة للأشياء وتبادل المنافع بين بنى البشر ، ويحصل كل فرد على حاجته بعد أن كان يحصل على حاجته بقدر عمله ، وهذا مثبط للعزائم والهمم ولا يمكن أن يحدث فى أى مجتمع انسانى ما دام أفراده يعملون ولا يركنون الى الكسل وطلب الاحسان من الغير •

ونننتهى من دراستنا عن بنية النظم الثلاثة الى أن نكرر ما سبق أن ذكرناه فى مقدمة هذه الخاتمة من أن النظام الاسلامى السياسى وهو وحده الذى يتسم بالكمال الأخلاقى المطلق من حيث تكوين بنيته الاساسية •

واذا انتقلنا الى مجال الممارسة السياسية والسلوك الأخلاقى فاننا نثبت من خلال هذه الدراسة ملاحظتين نجملهما فيما يلى :

١ ـ انه فى ظل النظام الليبرالى والنظام الماركسى يزداد الانفصام بين النظرية والتطبيق أى الممارسة ، بقدر قوة أو ضعف السلطة السياسية المتصدرة • وقد ظهرت الآن سلطة جديدة يحاول بعض الحكام وضع الحدود حولها وهى سلطة وسائل الاعلام ، فقد أصبح أصحاب النظم الليبرالية واقعين تحت وطأة الايحاء الاعلامى بحيث نرى أمرا عجيبا يتمثل فى أن السلطات التشريعية والتنفيذية وغيرها من السلطات سرعان ما تستجيب للمادة الدعائية القوية التى تصدر عن وسائل الاعلام ، فتقع تحت وطأة ما تصدره هذه الوسائل الاعلامية من آراء وقرارات ويصبح الشعب كله بمؤسساته كأنه موجه توجيها مغناطيسيا عن طريقها ، وهذا ما نلاحظه فى الدول الديمقراطية الليبرالية حيث لا تجد قوة ممانعة فى نظمها تستطيع الوقوف أمام غوغائية وانحدار المستوى فى وسائل الاعلام بها ، وأما بالنسبة للاعلام الماركسى فهو مسخر لخدمة الحزب وتعاليمه ، ومن ثم فهو اعلام موجه من السلطة العليا ، ليس لأفراد المجتمع الماركسى أى قوة ممانعة فيه لتسلط الحزب الحاكم والوحيد على أمور ومقاليد الحكم فى البلاد التى تدين بالماركسية ، وهنا يبدو التمايز بين الاعلام الليبرالى الذى يقوم على حرية الفكر والتعبير بشتى وسائله وبين الاعلام الماركسى الموجه لخدمة الأهداف السياسية والاقتصادية دون أن يكون هناك أية حرية للمواطن للتعبير ، ومن ثم عليه الاذعان لما يملى عليه من وسائل الاعلام الماركسية فى الدول التى تعتنق المذهب الماركسى •

واذا كنا فى مصر قد حاولنا ربط الصـــحافة بمجلس الشـــورى والسيطرة على مقدرة الصحفيين فى تعيينهم وترقياتهم ٠٠ الخ الا أننا قد تجنبنا بوضع هذه القيود على مفهوم الديمقراطية الحقة ، رغم أن العالم كله يبحث عن وسيلة أو أخرى للوقوف أمام المد الاعلامى الفاسد الذى لايكون دائما فى جانب الخير ٠

٢ ـ اذا كان الانفصـــام واضحا وظاهرا وعلنيـــا بين النظرية والممارسة فى النظامين الليبرالى والماركسى ، فاننا نراه يستتر ويحدث فى الخفاء فى ظل النظام السياسى الاسلامى ، ومعنى هذا أن ثمة انفصاما بين النظام السياسى فى الاسلام والممارسة فى السياسية فى بعض العصور ، واذا تتبعنا تطور النظام الاسلامى كما فعلنا فى القسم الأول ، فاننا نجد أن المطابقة كانت تامة فى الظاهر والباطن بين النظام والممارسة من الناحية الأخلاقية ولا سيما فى عهد الرســـول صلى الله عليه وسلم والصـــحابة رضوان الله عليهم ٠

أما فى عصر معاوية فقد ظهر الانفصام بين النظام السياسى والممارسة السياسية من حيث ارتباطها أخلاقيا ، وبدا واضـــحا منذ موقعة صفين ومهزلة التحكيم والبيعة ليزيد وأخذها بالقوة أو بالرشوة ومقتل الحسن فى كربلاء وتنازل الحسين خدعة ٠٠٠ الخ ٠

الأمر الذى يجعلنا نقرر أن الخلافة قد فقدت مضمونها الأخـــلاقى والدينى فى أغلب عهد الأمويين ، وكان دعاة الأمويين ومنظريهم السياسيين على بينة من اتجاهات الحكم اللا أخلاقية فارادوا وضـــع تبرير عقائدى لما يحدث فى عهدهم ـ ظلم وقهر واستبداد ـ ووجدوا أن اللجوء الى القدر لتفسير أفعال العباد أفضل المسالك لنجاتهم من آراء النـــاس وأحـــكام المسلمين عامة على أفعالهم ، اذ أن مذهب القدرية أو الجبرية انما يؤكد على أن أفعال العباد مقدرة منذ الأزل وأنه ليس للمرء أية ارادة حرة لكى يفعل بحسب هذه الارادة ما يريده ويبتغيه ، ولكن هذا المذهب فيه من الشر أكثر مما فى أفعالهم النكراء ، ذلك أنهم يلحقون فعل الشر بالذات الالهية « تنزه الله عن أن يريد الشر أو يفعله » ، وهكذا نجد مذهب الجبرية من المذاهب الباطلة فى الاسلام واستنادهم اليه يجعلهم فى صف الباغية على الاسلام وتعاليمه ، وتلك الممارسة السـياسية عند بعض حكام الأمويين جعلتهم تحتضن مسالة الجبرية ـ لاتفاقها مع وجهـــة النظر السياسية ـ لقولها ان الله أراد وقدر أن يصل الأمويون الى الخلافة وحكم المسلمين فى صورة الملكية الوراثية الاستبدادية ٠

وهكذا ســارت الأمور بعد العهد الأموى الذى نتج عنه الصراعات الحزبية وظهور الفرق الاســلامية واحتــواء كل حاكم لها فى كل عهد اذا ما وافقت هواه ، ورغم ذلك ظلت الدولة الاسلامية والخلافة تسمو الى مراقى القوة والمجد واستمرت عبر القرون فى العالم الاسلامى فى صــورة أو أخرى ـ حقيقة أو شكلا ـ حتى العصر الحديث وكان آخــرها الخلافة العثمانية التى قامت على الغلبة والقوة ولم تكن مستوفية للشروط التى يريدها الاسلام ، وجرت على نظام الوراثة الا أنها ظلت تمثل القوة الاسلامية ووحدة المسلمين ، فقامت بواجب الدفاع عن الأوطــان الاسلامية وحفظ كيانها ، حتى انتهت هذه الخلافة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى . أما فى عصرنا الحاضر فقد تفتتت أوصال الأمة الاسلامية فى دويلات ودول تحمل اسم الاسلام فقط ، ومن ثم نرى أن الأمة الاسلامية فى وقتنا الحاضر مقصرة فى أداء واجب الله وهو اقامة الدولة الاســلامية واســتمرارها ، فليس من اللازم أن توجد دولة واحدة اسلامية ، بل يمكن تعدد الحكومات والدول الاسلامية بشرط العمل بكتاب الله تعــالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم على أن يجمع هذه الدول الاسلامية اتحاد فى أية صورة عملية بين المسلمين لاقامة الدين والزود عن حياضه من المتربصين به ، والعمل على تقوية هذه الدول الاسلامية فى اطار هذا الاتحــاد حتى تأخذ دورها بين أمم العالم .

من ثم يتبين لنا أن الحاكم السياسى فى الاســلام أو الخليفة كان لايجرؤ على اظهار مخالفته للشرع وللنظام الاسلامى مع انه فى قرارة نفسه يشعر بأنه يخالف الاسلام نصا وروحا فيما يفعل .. ولهذا فانه يمارس سلطة استبدادية فى الحكم ، ويحاول اضفاء صفة الشرعية على ممارسته اللا أخلاقية عن طريق الفتاوى وبعض الأحاديث غير الصحيحة أو ربمــا عن طريق تفسير الآيات القرآنية تفسيرا مضلا يخضع للهوى ويبتعد عن الأخلاق التى ترسمها القرآن الكريم والســنة الحميدة ، ومع هذا كله ، فان الحاكم الاسلامى الذى يمارس سياسته اللا أخلاقية المتعارضــة مع الدين يحاول دائما الظهور أمام الرعية بغير حقيقته فلا يمكن اذن أن نتكلم عن انفصام رسمى ظاهر بين النظرية والتطبيق الســياسى لها ، ومدى خضوع التطبيق السياسى فى ظل القيم الأخلاقية ، ولكن الأمر يعتبر حقيقة واقعة وتدليسا على العقيدة والشريعة ، وقد أدى هذا كما رأينا من خلال الدراسة التاريخية الى أحكام المؤرخين الصحيحة بأن المسلمين فى ممارساتهم السياسية لايترسمون خطى العقيدة الدينية الاسلامية مع أنهم قد يتوهمون أنهم يطبقون تعاليم الاسلام لرؤيتهم حكامهم يظهرون أنفسهم فى صورة المدافعين عن الشريعة والمطبقين لها من خــلال ممارســاتهم السياسية

اللا أخلاقية . والسبب فى هذا كله أن ثمة مبدأ أساسيا وهو أن الاسلام دين ودولة وانه لا يمكن ان يفصل السلطة السياسية عن السلطة الروحية فلا انفصام بينهما ، ومن ثمة فان سائر الحكام الذين يحكمون باسم الاسلام كان عليهم أن يؤكدوا هذه الحقيقة ان صدقا عند القلة منهم ، وان كذبا عند الأكثرية بينهم .

أما القسم الثانى من البحث فانه يستمد أساسه من النتائج التى انتهينا اليها فى القسم الأول وهو الانفصام الظاهر بين النظام السياسى والممارسة السياسية أو ما سيعرف فى هذا القسم باسم التمييز بين النظرية والتطبيق فى الفكر السياسى والاسلامى ، والفكر السياسى الليبرالى ، والفكر السياسى الماركسى ، فقد اتضحت لنا ملامح هذا التمييز بين النظم السياسية والممارسات السياسية فيما يختص بمشكلة الالتزام الأخلاقى ، وكيف أنه اذا ارتبط بالنظام جذريا ، فاننا نجد هذا الالتزام ينفرط عقده من الممارسة السياسية فتصبح الممارسة لا أخلاقية ووليدا غير شرعى للنظام .

واذا كنا قد تناولنا هذا الموضوع بطريقة تاريخية تطورية فاننا فى هذا القسم سنعرض لهذا التمييز بين النظم السياسية وممارساتها بطريقة موضوعية عامة لكى نستطيع أن نكشف عن المفارقات بين النظريات السياسية وتطبيقاتها فى الواقع السياسى سواء كان داخليا أم خارجيا أى سواء كان فيما يختص بممارسة الدولة لسلطة السيادة على اقليمها أو بالنسبة لممارسة الدولة لعلاقاتها الخارجية مع الدول الأجنبية تلك الممارسات التى تحددها مبادىء القانون الدولى .

وقد تبين لنا أيضا من خلال هذه الدراسة أن المصالح المتضاربة تلعب دورا كبيرا فى اذكاء المفارقات والابتعاد بالتطبيق السياسى أخلاقيا عن وصول النظريات والنظم السياسية ، ويبدو هذا فى صورة مصالح مادية تدفع الى الاحاطة بحقوق الانسان فيكون مظهر ذلك فى صورة الاسترقاق واستعباد الشعوب عن طريق الاستعمار ، وهذه تمثل أبشع شكل من أشكال التمييز والمفارقة بين النظرية والتطبيق .

ولعلنا نستعيد قول أرسطو بهذا الصدد ، وقد كان مفكرا عظيما جعل قاعدة انطلاقه الأساسية مساواة الانسان بالانسان فى سائر المجتمعات البشرية من حيث وحدة الخصائص والصفات الانسانية فيها بين أفرادها وفى نفس الوقت يذكر أرسطو فى وصيته للاسكندر الأكبر المتضمنة فى رسالته تحت عنوان « الاسكندر أو الاستعمار » يقول له فيها « اذا وجدت

يونانيين خلص فلا تستعمرهم اذ هم أحرار ، أما العبيد والعتقاء والمهجنين فانك يجب أن تعاملهم بقسوة ، وان تستعمر بلادهم » • وهكذا ينقلب النظم السياسى عند أرسطو من اتجاهه الى الخير الى اتجاه آخر الى الشر واستئصال الجماعات غير اليونانية واعتبار اليونانيين هم وحدهم الأحرار وهذا موقف رفضه أرسطو نظريا ، وقبله تطبيقيا وممارسة ، كذلك نجد الامبراطوريات الكبيرة تستخدم نظام الرقيق وتدفع بالأرقاء بلا رحمة ولا شفقة الى الأعمال الشاقة كما حدث فى بناء الأهرامات والمعابد وغير ذلك •

ولعلنا نعرف من ثنايا التاريخ ومن مواقف الامبراطوريات المعاصرة بشاعة المخططات الاستعمارية بالنسبة لانجلترا وفرنسا ثم المانيا بعد الحرب العالمية الأولى وكذلك ايطاليا ثم يأتى الاتحاد السوفيتى بعد الحرب العالمية الثانية ليسهم فى استعمار مناطق جديدة من خلال ما يعرف باسم الديمقراطيات الشعبية فى الدول التى تعتنق الماركسية والتى تدور أيضا فى فلك الكرملين •

وعندما استيقظت الشعوب النامية أى شعوب العالم الثالث على معاول الاستعمار العسكرى التى تدق أبوابها ، قامت زرافات ووحدانا لتواجه هذا الغول الكبير الذى يريد أن يلتهم كل ما بقى لها من كيان قومى وثروات طبيعية ، فقد تصدت حركة المد القومى فيها لهذا الزحف الامبريالى فاستطاعت هذه الشعوب الصغيرة أن تخرج منتصرة بعض الشىء فى معركة اتصال المسيرة بين نقطة انطلاق هذه الشعوب وتحقيق أهدافها فى مجتمع أفضل •

وعندما هاجم المفكرون والمثقفون الأفكار الاستعمارية ، بدأت تتوقف حركات الاستعمار ـ العسكرى ليحل محلها ما هو أخطر منها وهو الغزو الفكرى الذى خلفه الاستعمار كالسم الزعاف بين أبناء هذه الدول النامية ، وكذلك تخلف عن أفكار التسلط ما يسمى بالغزو الاقتصادى وهو وليد الليبرالية اذ أن الدول الاستعمارية الليبرالية لم ترحل عن ركائزها وقواعدها العسكرية فى مستعمراتها السابقة الا بعد أن اخضعت اقتصادها الضعيف لتبعيتها ، فأصبح هذا الاقتصاد المتخلف مصدر استثمار للدول الليبرالية بحيث تتحكم هذه الدول المستعمرة فى أسعار المواد الخام التى تصدرها هذه الشعوب الفقيرة الى مستعمريها ، ولا تكفى هذه الاستثمارات لتكوين عائد لاصلاح مرافق البلاد التى تم استعمارها بالغزو العسكرى ، لأن خيراتها انما يعود الى دول الغرب وصناعاتها المزدهرة •

الأمر الذى لا شك فيه هو أن هذا النوع من الاستعمار قد انتشر فى الغالب فى كل بلاد المعمورة نتيجة للسعى الحثيث من جانب الدول العظمى

لاجتلاب منافعها ومصالحها التى تعوق تقدم وازدهار هذه المستعمرات وان ترسم القطى الأخلاقية لا تسمح بمثل هذا الاستنزاف للثروات الطبيعية واهدار الكرامة القومية والمعنوية لهذه الشعوب التى خضعت للاستعمار ٠

ويمكن القول بأن هناك صورتين أخريين ، الأولى منها هى النزعة القومية والثانية هى الصورة الايديولوجية ، ويرد أصحاب النظريات السياسية القائلة بالفصل بين الأصول والتطبيق فيما يختص بالالتزام الأخلاقى فى كل منهما باعتبارها مبررين يعملان على هذا التمييز أو الانفصال بين الأصل والممارسة السياسية ، وربما أضفنا تبريرا ثالثا قد لا يحتمل ما نقول من ضرورة الفصل بين الممارسة والأصل التاريخى وهما الايديولوجية والقومية ٠

واذا توقفنا قليلا عند فكرة القومية نجد أنها من الناحية السياسية كانت سببا فى اشعال نار الحروب العالمية التى أنزلت بالبشرية كوارث لا حصر لها ، وكان أصحابها يتوسمون الخير لشعوبهم من وراء الحفاظ على سلامة أوطانهم وتدبير العدة والعتاد لها مع استمرار وحدتها عبر التاريخ ، ولكنهم كانوا يصطدمون فى سبيل تحقيق ذلك أى فى الحركة أو الممارسة السياسية بمواجهات عنيفة من الشعوب الأخرى ، وبمواقف كان يتعين عليهم فيها أن يقوموا بأعمال لا أخلاقية ، ويحضرنا فى هذا ما قاله السير بنجال رو فاتح البنغال وحاكمها بعد ذلك للشاعر الانجليزى كابلنج الذى سأله عن كيفية غزو البنغال ، فقد أجاب الحاكم بأن هذا الغزو قد تم بطرق غير فاضلة ولا أخلاقية ، ولكنه كان لمصلحة الهند ، وهو يعنى بهذا مصلحة انجلترا قبل الهند لأن الثروات الهندية فى البنغال انهالت على انجلترا بعد هذا ، مما أحيا نوعا من الرخاء الاقتصادى فى القرن التاسع عشر فى انجلترا وممتلكاتها ٠ اذن فما كان خيرا لانجلترا كان شرا للهند ، وهكذا سارت القومية الايطالية فى طريق احتلالها لارتيريا والصومال وليبيا والحبشة فيما بعد وكذلك فعل الفرنسيون فى استعمارهم الواسع النطاق فى كل مكان ولا سيما فى شمال أفريقيا ، وكانت فكرة القومية هى الفكرة الرائدة والرافعة الى هذا العمل الاستعمارى البغيض الذى يعد أيضا نوعا من القهر الاقتصادى ، بالاضافة الى القهر السياسى اللا أخلاقى كما ذكرنا ٠

أما الصراع الايديولوجى فهو يتمثل خاصة فيما تفرزه الماركسية من عداء ايديولوجى لليبراليات والاشتراكيات المعتدلة والنظم الثيوقراطية كالنظام الاسلامى من وجهة النظر الغربية ، حيث ان النظام السياسى الاسلامى لا يمثل نظاما ثيوقراطيا ولكنه نظام متفرد ــ قد أوضحناه فى

حينه ـ ولهذا نجد تآمرا بغيضا لا أخلاقيا في الممارسات الماركسية عن طريق الأحزاب الشيوعية في البلاد غير الشيوعية حيث يتدخل الشيوعيون عن طريق النفاق السياسي ومداراة الشعوب في دول العالم الثالث حتى تتهيأ لهم فرص الانقضاض على معظم هذه الشعوب النامية ، فيعملون فيها أساليبهم الدموية ، فتنهار هذه الدول تحت وطأة ضربات دعاة الايديولوجية الماركسية ، وأعوانها من أفراد الشعوب المضللة ، وهكذا نجد أن الحالة الوحيدة التي يترسم فيها النظام الشر في الممارسة هي حالة الايديولوجية الماركسية ، ومع هذا كما ذكرنا في القسم الأول نجد أن أصحاب النظرية الماركسية يتمسكون بمبادئهم القائلة أن المخطط الماركسي انما يعتبر في نهاية الأمر ممثلا للخير الأسمى للشعوب المكافحة ، وفي هذا تناقض عجيب أشرنا اليه • اذ أن الايديولوجية الماركسية تأتي في مواجهة النظم التي تبشر بالرخاء والسعادة لبني الانسان جميعا بدون أي تمييز بين عمال وطبقات وسطى وطبقات عليا وغيرها • ومن قبيل الايديولوجيات الفاسدة التي تتلاحم فيها الممارسة السياسية مع الأصول النظرية العنصرية التي تتبناها كل من جنوب أفريقيا واسرائيل • والولايات المتحدة الأمريكية الى عهد قريب بين البيض والزنوج •

فهذه الممارسة للايديولوجية العنصرية تتسم بطابع لا اخلاقي مطلق رغم ان أصحابها يرون أن الخير بالنسبة لهم ، وان الشعوب الأخرى تعتبر في الدرك الذي يجب ألا يحسب لها حساب فيه فقط •

واذا انتقلنا الى مجال العلاقات الدولية نجد هيئة الأمم المتحدة تمثل انفصالا بين مبادئها والحقوق التي تنادي بها من أجل الحفاظ على حرية وأمن وسلامة كل دولة وبين الواقع الذي تعيش فيه الدول الأعضاء فيه ، حيث كل منها ينفذ ايديولوجيته وفقا لمصالحه دون اعتبار لأي قيم ومثل عليا • فاعتداء اسرائيل المستمر على أبناء فلسطين الشرعيين واعتداتها أيضا على جنوب لبنان ،نجد الولايات المتحدة الأمريكية تقف مكتوفة الأيدي لاتدين اسرائيل في تصرفاتها بل في معظم الأحاين تستخدم حق الفيتو لتعطيل القرار الصادر لصالح الأمم المغلوبة على أمرها في هذا العالم المضطرب كذلك نجد الاتحاد السوفيتي لا يبالي بقرارات هيئة الأمم بسبب أفعاله الوحشية في أفغانستان ، وكأن العالم مقسم بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية ، كذلك الأمر بالنسبة لمشكلة قبرص وتجاهل معظم الدول الاسلامية لتأييد الدولة الاسلامية في قبرص إرضاء للجانب الأمريكي أو غيره ، كذلك الأمر بالنسبة لايران والعراق ، لايحتكمان لشريعة الله بل كل منهما يسير في طريق مسدود يزداد اشتعالا يوما بعد

يوم من القوى الكبرى لأن مصلحتها انهاك القوى الاسلامية حتى يمكن لها السيطرة عليها تماما . هكذا نرى فى الممارسة السياسية انفصالا تاما عن القيم والأخلاق .

ويبقى فى آخر الأمر القول بأن النظام الاسلامى هو وحده الذى تنبع منه الممارسة السياسية أو التطبيق السياسى ، وبذلك نرى التطبيق يتسم بالطابع الأخلاقى حتى فى الحالات التاريخية التى تعكس منظورا غير هذا أى منظورا لا أخلاقيا ، نجد أصحابها يحاولون المداراة والتستر على مواقفهم ، وبذل الجهود الكبيرة لتأويل مواقفهم وربطها بالشريعة حتى لا تنفضح وتنكشف مواقفهم أمام الرعية ، وهذا يعكس النظامين الليبرالى والماركسى ، فالأول تصدر عنه الممارسات السياسية مع مدارة فى الداخل وكشف واضح عن النيات الشريرة فى الخارج أى فى العلاقات الدولية جلبا للمصالح والمنافع الامبريالية .

أما النظام الماركسى فانه بمنظوره يرى أن كل المبادىء الماركسية هى فى مجموعها تشكل حق الانسانية وتمثل القيم الانسانية العليا مع وقوفها موقف الصراع والقتل والتآمر اللا أخلاقى مع الدول الأخرى غير الشيوعية بل فى الطبقات الأخرى فى مجتمعها نفسها وليس أدل على ذلك موقف الاتحاد السوفيتى من المنشقين عليه وكذلك ما فعله من أحداث جسام وتدخل سافر فى الدول التى تسير فى فلكه مثلما حدث فى تشيكوسلوفاكيا لقمع ما أسماه بالثورة المضادة والمعادية للاشتراكية .

اذن من وجهة نظرنا يعتبر الشر وعدم الالتزام الأخلاقى ركيزة أساسية فى هذا النظام الماركسى ، وقد لا يعترف بها أصحابها ولكنها كما قلنا مغروسة أساسيا فى بنية نظامهم لا يستطيعون منها فكاكا .

ويبقى بعد ذلك النظام الاسلامى ، كما قلنا ، هو الذى يؤكد لنا تساوق النظرية مع التطبيق ، اذ هو يعبر عن معانى الخير وأعلى درجات الالتزام الأخلاقى ، وهكذا نجد أن هذا النظام الالهى الاسلامى ، انما يتطابق تماما مع الطبيعة الانسانية ، ولهذا فهو أكثر النظم اتجاها الى النزعة الانسانية كقوله : « فأقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (سورة الروم الآية : ٣٠) .

ولم يستطع الماركسيون وغيرهم ان يقتربوا من النزعة الانسانية الخاصة التى تستهدف الخير والسعادة للبشر أجمعين . وظلت هذه المذاهب

السياسية الوضعية تتعثر في طريقها نحو ارادة معانى الخير والسعادة فى التنظيمات السياسية التى يضعها المنظرون فيها ٠

وأخيرا ، هل نستطيع ان نستخلص من هذا البحث موقفا نظريا أو فروضا مثمرة نضعها كامكانيات نتطلع من ورائها الى توقع أنماط من العمل السياسى عند الشعوب فيما يختص بمدى الارتباط بين النظام والتطبيق وخضوعهما للقيم الأخلاقية ؟؟ ٠٠٠

الحق ان اصدار حكم عام في هذا الموضوع قد يكون مضللا لاختلاف النظم واصولها وأمزجة شعوبها ومواقفها وتضارب مصالحها وتطورها الحضارى عبر التاريخ ، وكلما تعقد البناء الاجتماعى فى مجتمع ، فان الحكم فى الممارسة أو التطبيق السياسى فى داخله أو فى علاقاته مع الشعوب الأخرى يكون ضعيفا وأكثر اتجاها الى الاحتمال الشديد ، وبالعكس كلما تضاءل حجم الجماعة كلما أمكن رصد هذا الارتباط بين النظم السياسية وتطبيقاتها ومدى مراعاتها لمبادىء الأخلاق ، كلما أصبح هذا الحكم ميسرا وسهل المنال ٠ ولهذا جاء التصور السياسى لنظام المدينة أقرب الى الصحة والى الدقة من التصور السياسى لدولة الامبراطورية عند الرومان أو غيرهم بصفة عامة ٠

فضلا عن ذلك لا يمكن أن نتصور أن شعبا فى عصرنا هذا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الشعوب الأخرى لا سيما بعد أن تدخلت وسائل الاعلام الجديدة ، ووسائل المواصلات السريعة والأقمار الصناعية ، فأصبحت اجزاء العالم كلها قريبة المنال خاضعة لعملية التأثير والتأثر ، وأصبحت الحضارة الغربية بحلوها ومرها ، هى صاحبة اليد العليا فى العالم وفى الفن وفى ممارسة الشئون الحياتية ، وذلك فى جميع الدول على السواء ٠

وعلينا أن نحذر حين اصدار حكمنا فى هذا المجال أن نراعى قوة عملية الانتشار الثقافى الغربى فى ربوع العالم كله وكيف انها تعمل على تغيير انماط السلوك عند الشعوب حتى فى الدول الشيوعية (١) ، فيكون المثل الأعلى فى الممارسات السياسية هى تجارب الغرب وتطبيقاته السياسية التى سرعان ما تتحول من العرف الى القانون بعد تطبيقها فترة من الزمن ٠

---

(١) وقد لاحظنا ذلك فى أمور كثيرة منها اقبال الاتحاد السوفييتى باندفاع على عقد اتفاقات تجارية مع الدول الأجنبية مع أن الشيوعيين يرون أن التجارة الخارجية هى الطريق الى الامبريالية والاستعمار ، كما سمح أيضا الاتحاد السوفييتى باستعمال الأدوات الاستهلاكية الكمالية ، كما وجدنا الاقتصاد السوفييتى فى بعض شهور السنة للاستهلاك الترفى بحيث أقيم لأول مرة منذ عدة سنوات معرض للأزياء النسائية فى موسكو ٠

وفى ختام هذه الملاحظة الأخيرة يجب ألا ننسى الفاعلية العظمى لأمر خطير بدأ فى القرن التاسع عشر وهو العلم ، ومن ثم فعلى المفكر السياسى وكذلك المفكر الأخلاقى الآن أن يضعا نصب أعينهما مدى ارتباط المشكلة الأخلاقية فى عالم السياسة الخارجية بقوة العلم ونفوذه ، ولا سيما وقد دخل العالم فى العصر الذرى ، وأصبحت مشكلات السياسة تستند فى حلها الآن الى تمهيد المنجزات العلمية والتكنولوجيا بطريقة لا أخلاقية .

ويبقى ان الانسان نفسه هو الذى يصل الى النتائج العلمية الخطيرة وهو الذى يوظفها أما الى الخير أو أما الى الشر .

واذا كان هذا البحث قد أفضى بنا الى وضع النظام الاسلامى فى موضع الصدارة ، حيث يعلو كل النظم الوضعية ، بسبب الضوابط الذى وضعها المشرع الأعظم : الله تبارك أسمه عندما استخلف الانسان فى الأرض وحمله رسالة الاصلاح والتعمير فى الدنيا التى هى مركب للآخرة ، مما يؤكد أن الاسلام بحق دين ودولة ، وشريعة ونظام ، يحقق الخير والسعادة للانسان فى جميع بقاع المعمورة .

هذا وبالله التوفيق ، والحمد لله رب العالمين ...

المـــراجـــع

أولا : المراجع العربيـــة :

١ - القرآن الكريم .

٢ - السنة الحميدة . (من مصادرها التى ستذكر فى هـذا الثبت فى مواضعها) .

٣ - ابن الأثير . الكامل فى التاريخ . بولاق ١٣٥٦ هـ .

٤ - ابن النديم . الفهرست . القاهرة ١٢٤٨ هـ .

٥ - د. ابراهيم درويش . علم السياسة . دار النهضة المصرية ١٩٧٥ .

٦ - ابن خلدون . المقدمة . المطبعة الأزهرية عام ١٣٤٨ هـ .

٧ - ابن تيمية . السياسة الشرعية فى اصـــلاح الرعية . دار الشعب ١٩٧٠ .

٨ - ابن تيمية . الحسبة . المطبعة السلفية .

٩ - ابن مسكويه . تهذيب الأخلاق . القاهرة .

١٠ - ابن ماجة . السنن . القاهرة ١٣٣٠ هـ .

١١ - أبو الحسن الأشعرى . مقالات الاسلاميين . السلفية بالقاهرة .

١٢ - أبو الحسن الماوردى . الأحكام السلطانية . ط القاهرة ١٣٢٧ هـ .

١٣ - ابو الحسن الماوردى . ادب الدنيـــا والدين تحقيـــق مصطفى السقا . ط ٤ . ١٩٧٣ .

١٤ - ابو النصر الفارابى . المدينة الفاضلة . ط . القاهرة .

١٥ - ابو النصر الفارابى . تحصيل السعادة . ط . القاهرة .

١٦ - أبو النصر الفارابى . السياسات المدنية . ط . القاهرة .

١٧ - أبو الأعلى المودودى . نظرية الاسلام السياسية . مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٥ .

١٨ - أبـــو الوفـــا مصـــطفى المراغى . الســـلوك الخلقى الاجتماعى فى الاسلام ، سلسلة دراسات المجلس الأعـــلى للشـــئون الاسلامية العدد ٦٩ القاهرة .

١٩ - ابو حامد الغزالى . احياء علوم الدين . دار الشعب عام ١٣٤٦ هـ .

٢٠ - أبو حامد الغزالى . معارج القدس .

٢١ - أبو حامد الغزالى . ميزان العمل .

٢٢ - أبو حامد الغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد . ط . القاهرة ١٣٢٠ هـ .

٢٣ - أبو حامد الغزالى . المستظهرى . ط . القاهرة .

٢٤ - أبو حجر العسقلانى . فتح البارى فى شرح البخارى . الحلبى القاهرة ١٩٥٩ م .

٢٥ - البخارى . صحيح البخارى . دار الشعب ١٣٧٨ هـ .

المؤلف	الكتاب	النشر
٢٦ ـ الترمذى .	السنن الكبرى .	القاهرة بدون تاريخ .
٢٧ ـ الزمخشرى .	الكشاف من عوارض التنزيل .	المطبعة البهية ١٣٤٣ هـ .
٢٨ ـ ارنست باركر .	النظرية السياسية عند اليونان . ترجمة لويس اسكندر .	مؤسسة سجل العرب القاهرة ١٩٦٠ .
٢٩ ـ احمد امين وزكى نجيب محمود .	قصة الفلسفة الحديثة .	المعارف بالقاهرة .
٣٠ ـ د. احمد شوقى الفنجرى .	الحركة السياسية فى الاسلام .	دار الفكر الكويت ط ١ ـ ١٩٧٣ م .
٣١ ـ ابو يوسف الكندى .	رسائل الكندى الفلسفية للدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة .	القاهرة
٣٢ ـ د. السيد خليل هيكل.	الأحزاب السياسية فكرة ومضمون .	مكتبة الطليعة اسيوط عام ٧٩ .
٣٣ ـ د. السيد خليل هيكل.	الأنظمة السياسية التقليدية والنظام الاسلامى .	مكتبة الآداب الحديثة . اسيوط عام ٨٤ .
٣٤ ـ القاضى عبد الجبار .	شرح الأصول الخمسة . تحقيق الدكتور . عثمان عبد الكريم عثمان ط .	القاهرة عام ١٩٦٥ .
٣٥ ـ القشيرى .	الرسالة .	
٣٦ ـ القاضى ابو يعلى الحنبلى محمد .	الأحكام السلطانية .	تحقيق محمد حامد الفقى ، ط . الحلبى ١٣٥٦ هـ .
٣٧ ـ د. الشافعى ابو راس	التنظيمات السياسية الشعبية	عالم الكتاب بمصر ١٩٧٤ ط .
٣٨ ـ الشهرستانى .	الملل والنحل .	القاهرة ١٣١٧ هـ .
٣٩ ـ القفطى .	اخبار العلماء فى أخبار الحكماء .	القاهرة ١٣٤٦ هـ .
٤٠ ـ د. انور محمد سلامة .	الديمقراطية بين الفكر الفردى والفكر الاشتراكى .	دار نهضة مصر ١٩٧١ . القاهرة .
٤١ ـ د. بطرس غالى ومحمد خيرى عيسى .	المدخل فى علم السياسة	القاهرة
٤٢ ـ برنارد شو .	مقالات فى الاشتراكية الفابية . ترجمة محمد عبد الله الفقى (مجموعة اخترنا لك) .	
٤٣ ـ نيروبى .	الفلسفة المعاصرة فى فرنسا .	
٤٤ ـ د. توفيق الطويل .	الفلسفة الخلقية .	منشأة المعارف عام ١٩٦٠ .
٤٥ ـ د. ثروت بدوى .	النظم السياسية .	دار النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٥ .
٤٦ ـ جون ستيوارت ميل .	الحرية : ترجمة د. عبد الكريم احمد .	مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦ م
٤٧ ـ جون هوسبيرس .	السلوك الانسانى ـ مقدمة فى مشكلات الأخلاق . ترجمة وتعليق د. على عبد المعطى	دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ اسكندرية .

٤٨ ـ جوستاف لوبون • حضارة العرب • ترجمة عادل
بيروت

٤٩ ـ ج• هـ• كول • تاريخ الفكر الاشتراكى ترجمة عبد الكريم احمد • الثقافة الحديثة • القاهرة •

٥٠ ـ جلال الدين السيوطى • تاريخ الخلفاء •

٥١ ـ جلال الدين السيوطى • الاتقان فى علوم القرآن القاهرة ١٩٥١ •

٥٢ ـ جلال الدين السيوطى • الجامع الصغير القاهرة ١٩٥١ •

٥٣ ـ د• جلال يحيى • الثورة المهدية الدار القومية للطباعة والنشر •

٥٤ ـ د• حسن كامل سليم • تاريخ اوربا الاقتصادى فى القرن التاسع عشر •

٥٥ ـ د• حسن صعب • علم السياسة • دار العلم للملايين بيروت ط ١ عام ١٩٦٦ •

٥٦ ـ خالد محمد خالد • من هنا نبدأ • عام ١٩٥٣ •

٥٧ ـ خالد محمد خالد • الدولة والاسلام • دار ثابت للنشر ١٩٨١ •

٥٨ ـ د• راشد البراوى • المذاهب الاشتراكية المعاصرة • القاهرة عام ١٩٧٠ •

٥٩ ـ د• رافت غنيمى الشيخ• تاريخ العرب الحديث • القاهرة •

٦٠ ـ د• زكى مراد ومحمد يوسف الجندى • الأزمة التسكوسلافاكية • دار الثقافة الحديث ٦٨ •

٦١ ـ سباين •ج • (الكتاب الأول) ترجمة حسن جلال العروسى • دار المعارف القاهرة ٧١ •

٦٢ ـ سباين •ج • (الكتاب الثانى) ترجمة حسن جلال العروسى • دار المعارف القاهرة ٧١ •

٦٣ ـ سباين •ج • (الكتاب الثالث) ترجمة د• احمد سويلم العمرى • دار المعارف القاهرة ٧١ •

٦٤ ـ سباين •ج • (الكتاب الرابع) ترجمة على ابراهيم السيد • دار المعارف القاهرة ٧١ •

٦٥ ـ سباين •ج • (الكتاب الخامس) ترجمة د• راشد البراوى • دار المعارف القاهرة •

٦٦ ـ د• سليمان الطماوى • السلطات الثلاث والدساتير المعاصرة فى الفكر الاسلامى عام ١٩٦٧ •

٦٧ ـ سيد مظفر نارفى • التاريخ الجغرافى للقرآن • ترجمة د• عبد الشافى عبد القادر • نشر لجنة البيان العربى القاهرة•

٦٨ ـ سهل التسترى • رسالة الحروف • السلفية •

٦٩ ـ ستالين • التغذية الوطنية • موسكو

٧٠ ـ سجفريد هونكة • فضل العرب على أوربا • ترجمة محمد فؤاد حسن • القاهرة

٧١ ـ د• طعيمة الجرف • نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى (الكتاب الثانى) • مكتبة القاهرة الحديثة ٦٦ •

المؤلف	الكتاب	الناشر
٧٢ — د. طعيمة الجرف .	نظرية الدولة .	الثاني ، مكتبة القاهرة الحديثة ٦٦ .
٧٣ — د. طه حسين .	نظام الاثنين .	دار المعارف بمصر .
٧٤ — د. علي عبد المعطي محمد	محمد الفكر السياسي الغربي .	دار الجامعات المصرية عام ٧٥
٧٥ — د. علي عبد المعطي محمد	تيارات فلسفية جديدة .	دار المعرفة الجامعية ٨٣ .
٧٦ — د. علي عبد المعطي وآخر .	السياسة بين النظرية والتطبيق	دار المعرفة الجامعية ٧٤ .
٧٧ — د. عادل العوا .	المذاهب الأخلاقية .	القاهرة .
٧٨ — د. عزمي شندي .	نظرية الدولة عند راسل .	رسالة ماجستير .
٧٩ — د. عبد الحليم محمود .	التفكير الفلسفي في الاسلام ج ١ .	الدار المصرية للطباعة والنشر ٧٧
٨٠ — د. عبد الحليم محمود .	التفكير الفلسفي في الاسلام ج ٢ .	الدار المصرية للطباعة والنشر ٧٧
٨١ — د. عمر حليق .	موسكو واسرائيل	عام ٦٦ .
٨٢ — د. عبد الحميد متولي .	القانون الدستوري والأنظمة السياسية .	منشأة المعارف ١٩٦٦ .
٨٣ — عبد الكريم احمد	أسس النظم السياسية .	الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية — ٧٣ .
٨٤ — د. عبد الحميد متولي .	الحريات العامة .	منشأة المعارف ١٩٧٥ .
٨٥ — د. عبد الحميد متولي .	الأنظمة السياسية وأزمة الديمقراطية .	منشأة المعارف ١٩٦٤ . القاهرة .
٨٦ — د. عبد الحميد متولي .	الاسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطية .	منشأة المعارف ١٩٧٦ .
٨٧ — عبد الوهاب عزام .	الرسالة الخالدة .	
٨٨ — عبد الوهاب عزام .	من اقبال سيرته وفلسفته وشعوره .	
٨٩ — د. عبد الشافي عبد القادر و د. رافت الشيخ .	قضايا اسلامية معاصرة القاهرة .	القاهرة .
٩٠ — د. عبد الحميد البطريق	التيارات السياسية المعاصرة .	المركز العربي للبحث والنشر القاهرة ٨٢ .
٩٠م — د. عبد الكريم احمد .	أسس النظم السياسية.	الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية ٧٣ .
٩١ — د. عبد الحميد اسماعيل الانصاري .	الشورى وأثرها في الديمقراطية.	المكتبة المصرية بيروت عام ٨٠ .
٩٢ — د. عثمان امين .	محاولات فلسفية .	الأنجلو المصرية ١٩٥٧ .
٩٣ — د. عثمان امين .	رائد الفكر العربي .	الأنجلو المصرية ١٩٦٤ .
٩٤ — عثمان خليل عثمان .	المبادئ الدستورية .	مطبعة مصر ١٩٥٦ .
٩٥ — عباس محمود العقاد .	الديمقراطية في الاسلام .	دار المعارف ١٩٧٥ .
٩٦ — علي منصور .	شريعة الله وشريعة الانسان .	دار المعارف
٩٧ — د. علي سامي النشار .	نشأة الفكر الاسلامي (٣ أجزاء)	دار المعارف
٩٨ — فردريك انجلز .	ضد هرنج	دار المعارف

٩٩ ـ فردريك انجلز .	لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية .	دار المعارف .
١٠٠ ـ فلاديمير لينين .	الحركة الثورية العالمية للطبقة العاملة .	طبعة موسكو ٦٧ .
١٠١ ـ فلاديمير لينين .	الاستعمار أعلى مراحل الراسمالية ترجمة د. راشد البراوى .	القاهرة .
١٠٢ ـ كارل بروكلمان .	تاريخ الشعوب العربية .	دار المعارف
١٠٣ ـ كارل ماركس .	راس المال ج ١ .	موسكو ١٩٥٩ .
١٠٤ ـ كارل ماركس .	راس المال ترجمة د. راشد البراوى .	القاهرة .
١٠٥ ـ كارل ماركس انجلز .	البيان الشيوعى	
١٠٦ ـ كارل ماركس .	نقد برنامج جون عام ١٨٧٢ م .	
١٠٧ ـ كاريو هنتس .	الشيوعية نظريا وعمليا .	مترجم الناشر دار الفكر العربى .
١٠٨ ـ د. محمد فتحى الشنيطى	جون لوك .	القاهرة .
١٠٩ ـ د. محمد كمال جعفر .	مدخل الى الأخلاق	مكتبة دار العلوم ١٩٨٠ .
١١٠ ـ د. محمد طه بدوى .	اصول علوم السياسة .	المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر ٦٥ .
١١١ ـ د. محمد جلال شرف ود. على عبد المعطى .	الفكر السياسى فى الاسلام ـ شخصيات ومذاهب ـ دار المعرفة .	المعرفة .
١١٢ ـ د. محمد سليمان داود وآخر .	الامام الماوردى .	مؤسسة شباب الجامعة .
١١٣ ـ د. محمد ضياء الدين الريس .	النظريات السياسية فى الاسلام .	دار التراث ـ القاهرة ١٩٧٩ .
١١٤ ـ د. محمد ضياء الدين الريس .	الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية .	ط ٥ع دار الأنصار القاهرة عام ٧٧ .
١١٥ ـ د. محمد ضياء الدين الريس .	الاسلام والخلافة فى العصر الحديث .	دار الأنصار .
١١٦ ـ د. محمد على أبو ريان .	تاريخ الفكر الفلسفى ـ اليونان ج ١ .	دار الجامعات ١٩٧٣ .
١١٧ ـ د. محمد على أبو ريان .	النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة مع الاشتراكية العربية .	دار المعارف ١٩٦٧ .
١١٨ ـ د. محمد على أبو ريان .	الاسلام فى مواجهة تيارات الفكر الغربى المعاصر ـ ٦ ـ الاسلام والماركسية ...	دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ .
١١٩ ـ د. محمد عبد المعز نصر	فلسفة السياسة عند الألمان .	اسكندرية عام ١٩٧١ .
١٢٠ ـ د. محمد كامل ليلة .	النظم السياسية فى الدول والحكومات .	دار الفكر العربى مصر ٧١ .
١٢١ ـ محمد المبارك .	نظام الاسلام (الحكم والدولة) .	بيروت دار الفكر عام ٧٤
١٢٢ ـ د. محمد عصفور .	الحرية فى الفكر الديمقراطى والاشتراكى .	القاهرة ١٩٦١ .

١٢٣ – د. محمد عبد الله دراز . دستور الأخلاق القرآن . ترجمة د. عبد الصبور شاهين . مؤسسة الرسالة بيروت ط ٣ عام ١٩٨٠ .

١٢٤ – د. محمد محمد حسين . الاسلام والحضارة العربية دار الفتح بيروت ١٩٧٣ .

١٢٥ – محمد يوسف موسى . نظام الحكم فى الاسلام . مطبعة نهضة مصر ١٩٦٢ .

١٢٦ – محمد اقبال . تجديد الفكر الدينى . ترجمة عباس محمود العقاد . دار التاليف والنشر عام ١٩٧٥ .

١٢٧ – د. محمد البهى . الفكر الاسلامى صلته بالاستعمار الغربى . مكتبة وهبة ٨١/ ط ٩ .

١٢٨ – د. محمد نصر مهنا . مدخل الى النظرية السياسية . الهيئة العامة للكتاب عام ٨١ .

١٢٩ – محمد فؤاد عبد الباقى . المعجم المفهرس للقرآن . دار الشعب بدون تاريخ .

١٣٠ – د. مراد وهبة وآخرين . المعجم الفلسفى . دار الثقافة الحديثة .

١٣١ – محمود شلتوت . من توجيهات الاسلام . دار القلم القاهرة ١٩٦٦ .

١٣٢ – د. محمود حلمى . المبادى الدستورية العامة . دار الفكر العربى ١٩٦٤ .

١٣٣ – د. محمود حلمى . نظام الحكم فى الاسلام . دار الهدى ١٩٧٨ .

١٣٤ – مجموعة الكتاب . ا ب السياسة . ترجمة سعد رحمى . دار الثقافة الجديدة .

١٣٥ – نيقولا باشف . اصل الشيوعية الروسية ترجمة سعد كامل . الدار المصرية للتاليف والنشر ١٩٦٦ .

١٣٦ – نيقولا مكيافيلى . الأمير ترجمة خيرى حماد . دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٩ .

١٣٧ – هـ.ج ويلز . موجز تاريخ الحضارة . ترجمة عبد العزيز جاويد مطبعة السعادة ١٩٢٨ .

١٣٨ – هارولد لاسكى . نشأة التحررية الأوربية . ترجمة عبد الرحمن صدقى . القاهرة .

١٣٩ – هارولد لاسكى . السلطات فى الدول والتنظيم الدولى ترجمة د. توفيق الطويل وعبد الحميد حمدى . مجموعة اخترنا لك .

١٤٠ – هـ. سدجويل . المجمل فى تاريخ الأخلاق .

١٤١ – هـ. ج. كريل . الفكر الصينى من كونفوشيوس الى ماوتسى تونج . ترجمة عبد المجيد سليم الهيئة العامة للكتاب ١٩٧١ .

١٤٢ – و ل ديورانت . قصة الحضارة فى العالم . ترجمة محمد بدران وزكى نجيب محمود المجلد الأول جـ ٢ لجنة التاليف والترجمة والنشر عام ٦١ .

١٤٣ – يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة التاليف والترجمة والنشر ٦٦ .

١٤٤ – يوليوس فلهوزن . تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة العربية . ترجمة د. محمد عبد الهادى ابو ريدة مشروع الألف كتاب العدد ١٣٦ عام ١٩٦٨ .

ثانيا : المراجع الأفرنجية :

1. A. M. Burns : Ideas in Conflict (London 1963).
2. A. P. Perry : Approach to Philosophy.
3. Alomond, Galsiel : A. A Functional Approach to Compartive Politics.
4. Adolf A. Berle : The Twentieth Century Capitalist Revolution. (London 1955).
5. Burgess, J. B. : Introdtction to History of Philosophy.
6. Barken, E. : Greak Political Theory..
7. Barker : The Politics of Aristotle Book 4, 11.
8. Croce, B. : Political and Morals.
9. Cooker, F. W. : Reading in Political Philosophy.
10. C.N. Parkinson : The Evolution of Political Thought.
11. C. H. Machivin : Constitutionalism ancient and Modern, (N.Y. 1947).
12. Dunning W. A. : A History of Political theories Ancient and Medieval. Book I, (New York 1902).
13. E. H. Car : Nationalism.
14. E. R. Pearse : History of the fabian Society London, 1925.
15. Findly, J.N., Hegel, A Re-examination, London 1925.
16. G. Chanberlian, The Roots of Capitalism, (N.Y. 1959).
17. G. Field : Political Theory. (L. 1936).
18. Hobbes, T. : The Leviathan.
19. Hegel : The Philosophy of Right.
20. Negel The Philosophy of History.
21. Hegel The Philosophy of History.
22. H. D. Lasswell & Kaplan Power in Society (N.Y. 1970).

23. H. May : The Theory of Democracy.
24. H .J. Lasky : The Rise of European Liberalism L. 1963.
25. H. Lasky : Communism.
26. Isiah Berlin : Karl Marx, His life and Environment, (1948).
27. J.S. Machinzi : Ultimate Values.
28. John Bowle : Western Political Thought from the Origins to Rousseau, 1961.
29. J. Welton : Groundwork of Ethics.
30. J. N. Figges : Political Thought from Greson to Groties, (4, S.A. 1960).
31. J. Price : Modern Democracies.
32. John Locke, The Second Treatise of Civil Government, (L. 1948).
33. Karshvinien and Others : Fundamental of Marxism-Leininism (Moscow 1964).
34. Leonard, T. Hobhouse : The Metaphysical Theory of State (L. 1918).
35. MacIver : The Modern State II (1942).
36. Machaivelli : The Prince.
37. Macdonald, D.D. : Development of Muslim Theology. Jurisprudence and constitution.
38. Mannhiem Karl : Man and Society in an Age of Reconstruction (L. 1942).
39. Max Weber : The Protestent Ethics and the Spirit of Capitalism.
40. Max Weber : The Sociology of Religion.
41. Maxey. C. : Political Philosophies.
43. Rousseau, J.J. The Social contract. (L 1.938).
44. Russel. B., A History of Western philosophy.
45. Russel. B. : Power, A New Social analysis. (N.Y. 1949).
46. Russel. B. : Authority and the Individual (N.Y. 149).
47. Russel : New Hopes for changing World (N.Y. 195).
48. A. M. Tilmuss : Essays on the Welfare State (L. 1963).
50. Sir Sealey. G. R. Introduction to Political Science. (London, 1890).
51. Sabine G. H., A History of Political Theory, (New York 1949).
52. Thomas Pain : The Rights of Man (1961).
53. T. Weldon : The Vocabulary of Politics.
54. W. Janes : Varieties Religious Experiences.

المحتويات

الموضوع | صفحة

الموضوع — صفحة

ثالثا — الوجه التاريخى الليبرالى فى العلاقات الدولية ٣٠٨

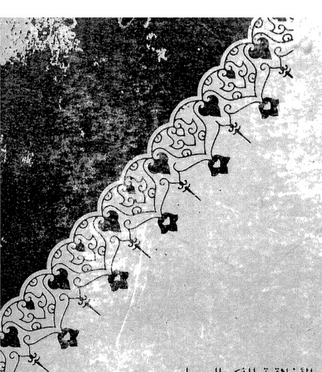
الموضوع	صفحة

المراجع

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتـــاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٢/٣٨٧٣

ISBN — 977 — 01 — 3031 — 1



يتناول هذا الكتاب « الأسس الأخلاقية للفكر السياسى المعاصر بين الاتجاهات الإسلامية والليبرالية والماركسية حيث وضح للعيان أن الفكر الانسانى فى جانبه السياسى قد لا يتسم بالأخلاقية على وجه العموم ، مما يضع هذه النظم فى محك أختيار أخلاقى ، ومن ثم تحتاج هذه المقولة لوقفة متأنية لمعرفة مدى صدقها ، الذى من خلال تطور النظم السياسية ، كيف أمكن لبعضها فى مختلف الاتجاهات السياسية ، سواء منها الوضعية أو الدينية ، أن يصمد فى مواجهة عربدة السلطة السياسية وانحرافها وإهدارها للقيم الأخلاقية . ومن ثم يصبح النظام السياسى عندئذ مطابقا ومتمشيا مع القيم الاخلاقية ، ولكن اتضح أن الارتباط بين الأخلاق والسياسة يوجد فى النظم نظريا دون الممارسة السياسية أى التطبيق ، مما أدى إلى ضعف الاتجاه الأخلاقى فى هذه النظم رغم استعلاء النظرة الإسلامية على ما عداها فى هذا المجال .

٧٠٠ قرش مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب